



HISTOIRE

DE LA

THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

AU SIÈCLE APOSTOLIQUE.

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE V.e BERGER-LEVRAULT.

HISTOIRE

DE LA

THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

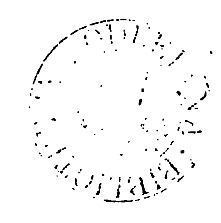
AU SIÈCLE APOSTOLIQUE.

PAR

ÉDOUARD REUSS,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET AU SÉMINAIRE PROTESTANT
DE STRASBOURG.

TOME PREMIER.



STRASBOURG,
TREUTTEL & WÜRTZ, GRAND'RUE, 15.

PARIS,
MÊME MAISON, RUE DE LILLE, 19.

1852.

Οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.

J. C.

PRÉFACE.

Il y a huit ans, je fis insérer, dans une Revue allemande, un aperçu général de l'état de la science et de la littérature théologiques dans l'église protestante de France, et j'y exprimai la conviction que cette église devait se créer sa littérature elle-même et ne point se borner à la recevoir toute faite du dehors, soit au moyen de traductions, soit par l'intermédiaire de personnes placées trop à distance pour connaître les besoins existants ou les moyens d'y satisfaire. Je devais être d'autant plus confirmé dans cette opinion que je voyais le peu de succès obtenu par diverses publications savantes, dont le zèle de quelques écrivains, très-isolés encore, avait pris la généreuse initiative. De toutes les parties de la science, d'ailleurs, celle que je cultive de préférence, l'histoire de la littérature biblique, paraissait être le plus en dehors de l'horizon des théologiens français, dont un grand nombre n'avait jamais eu l'occasion de suivre un cours d'exégèse.

C'est donc un peu contre mon gré, et surtout sans trop de confiance dans la réussite, que j'ai écrit le livre que j'offre aujourd'hui au public. J'ai cru devoir céder aux instances de MM. les étudiants de Genève et de Montauban qui, au nombre de près de cent, m'ont fait l'honneur de me demander dans des adresses collectives l'impression d'un cours dont ils avaient entendu parler. C'était là non-seulement un témoignage flatteur pour moi-même, mais surtout un symptôme de l'intérêt croissant qu'inspirent à la jeunesse les questions théologiques, trop souvent voilées jusqu'ici par des débats personnels et par la polémique des coteries. Des symptômes analogues se manifestent d'ailleurs depuis deux ans dans une sphère plus étendue, et la science (et par suite la vérité elle-même) n'a qu'à gagner à se produire dans son ensemble et dans des proportions qui lui permettent de rendre compte de ses motifs et de ses droits. En tout cas, et quel que soit le jugement qu'on pourra porter sur cet ouvrage, il a provisoirement l'avantage de remplir une lacune, d'être, en un mot, le tout premier de son genre dans notre langue.

Mais il n'a nullement la prétention de rester le dernier; au contraire, il ne saurait mieux remplir et son but et mes vœux, qu'en provoquant des études semblables de plus en plus nombreuses et approfondies. Qu'on veuille bien le remarquer, c'est un livre d'histoire et nullement un livre de théorie. Sa valeur ne dépend en aucune façon de ce qu'on appelle l'opinion, fût-elle celle de la majorité; elle dépend uniquement des do-

cuments sur lesquels il fonde son récit et qui restent toujours en évidence et accessibles à tout le monde. C'est par eux qu'il faudra réfuter ses assertions, corriger ses erreurs, reconstruire les faits mal interprétés, et en général apprécier le degré de perfection auquel il a pu parvenir. Le privilége des études historiques est de porter avec elles leur propre critère et de ne pouvoir que profiter de chaque avertissement qui en signale les défauts. Aussi je me hâte de déclarer que j'accepterai avec reconnaissance toute critique de fait qui s'appuiera sur des preuves matérielles. Quant à la critique de théorie, à celle qui déclame au lieu de prouver, qui met des points d'exclamation pour masquer l'absence d'arguments, je n'y ferai aucune attention; j'y verrai, au contraire, l'aveu formel, de la part de la routine, et de son ignorance des faits et de son impuissance à réfuter ce qu'elle condamne.

En écrivant, j'avais devant les yeux la jeune génération de nos ministres : c'est à elle que je dédie mon ouvrage. Puisse-t-il contribuer à nourrir son goût pour les études fortes et solides, et à la détourner de plus en plus de cette science petite et mesquine qui, vivant de polémique et de noms propres, n'a que trop longtemps dominé dans la littérature de notre église.

L'histoire n'est inféodée à aucun parti; c'est un terrain neutre sur lequel tous peuvent se donner rendez-vous pour leur instruction respective et réciproque. De toutes les occupations de l'esprit c'est la plus propre à calmer les passions et à rapprocher les cœurs, surtout quand ses recherches se portent, comme

c'est ici le cas, sur un sujet si bien fait pour favoriser de pareilles tendances.

Ceux de mes anciens élèves, entre les mains desquels ces pages tomberont, y retrouveront partout, j'en suis sûr, cette absence de préoccupation systématique que j'ai toujours regardée comme la qualité la plus indispensable du véritable exégète; mes autres lecteurs, je l'espère, ne la regarderont pas comme un défaut.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE III.

La théologie judéo-chrétienne.

INTRODUCTION.

CHAPITRE PREMIER.

La théologie scolastique et la théologie biblique.

Le terme de *théologie*, dont il sera fait un fréquent usage dans ce livre, n'y est pas pris dans le sens vulgaire, passablement vague du reste, d'après lequel il comprend la totalité des connaissances supposées nécessaires à ceux qui veulent se charger d'une part quelconque de la direction spirituelle de l'Église. La théologie dans ce sens a, comme chacun sait, des parties fort diverses, les unes théoriques, les autres pratiques, en plus ou moins grand nombre, selon le gré des auteurs qui ont entrepris d'en dresser le catalogue systématique. On y distingue l'exégèse, la critique, le dogme, la morale, l'histoire, l'art homilétique, la théorie du culte, le droit ecclésiastique et d'autres parties encore, reliées entre elles par leurs rapports communs avec le but et les besoins de l'Église.

Nous prendrons ici ce terme dans un sens bien plus restreint, et en même temps plus ancien et mieux justifié par l'étymologie. Pour nous, aujourd'hui, la théologie, c'est la science de Dieu et des choses divines, la science des rapports de l'homme à Dieu, en un mot, la science de la religion. Son

objet, ce sont les sentiments et les convictions qui font l'essenc de la vie spirituelle de l'individu, en tant que celle-ci se dirig vers la source suprême de la vérité, de la vertu et du bon heur; sa méthode, c'est la réflexion, la contemplation, l dialectique. En comparant cette seconde acception du term avec la précédente, on voit tout de suite qu'elle revient à peu près à ce que nos pères ont appelé la théologie thétiqu ou à ce que, de nos jours, on appelle communément l théologie systématique, c'est-à-dire la partie du vaste orga- nisme du savoir nécessaire à un homme d'Église accompli laquelle *pose* la série des vérités religieuses, les coordonn et les démontre.

Jusque là, cependant, il n'y a rien dans cette science qu puisse nous la faire distinguer de la philosophie. En effet cette dernière aussi se propose, entre autres choses, d s'élever à la connaissance de Dieu, de comprendre la destina- tion de l'homme, et de lui tracer le chemin par lequel il y arrivera le plus sûrement. Tout le monde a entendu parle d'une philosophie de la religion, d'une morale philosophique d'une théologie rationnelle ou naturelle. Ce qui sépare ce diverses branches de la science spéculative d'avec la théologi proprement dite, c'est que celle-ci, dans la recherche e dans l'appréciation de ses matériaux, peut et veut puiser à une source que la première ignore ou néglige, ou plutô qu'elle confond sciemment avec les autres sources qu'ell exploite, tandis que la théologie l'en distingue soigneusement Cette source particulière, c'est la révélation. La théologie, e tant qu'elle se distingue de la philosophie comme science, e abstraction faite de son contenu, a toujours pour point d départ une révélation, c'est-à-dire une instruction positiv sur les vérités religieuses, dérivée directement de Dieu reconnue supérieure à la raison humaine et portant avec ell sa garantie et sa légitimation, moins dans la valeur intrin-

sèque de ses enseignements, qu'il ne s'agit pas de soumettre à un examen critique, que dans les formes de sa promulgation qui la caractérisent comme exceptionnelle et miraculeuse. La théologie est donc plus particulièrement la science de la religion révélée. Il n'y a de théologiens que chez les peuples qui croient à une révélation, soit unique et nationale, soit réitérée et humanitaire; le paganisme et la religion naturelle ne produisent que des philosophes.

De ce que nous venons de dire, on aurait bien tort de conclure que la raison humaine, dans son besoin de s'élever au-dessus de la sphère de la vie matérielle et de s'occuper des choses spirituelles et abstraites, trouve mieux son compte et un travail plus approprié à sa nature, lorsqu'elle reste pour ainsi dire indépendante et maîtresse de tous ses mouvements. L'histoire est là pour prouver le contraire. Ce sont les religions révélées qui ont le plus alimenté le travail intellectuel chez les hommes. Loin d'en arrêter l'essor, comme si elles avaient épuisé par leur principe même la vérité qui fait l'objet de la recherche instinctive de l'intelligence, elles ont prodigieusement contribué à exciter l'activité des esprits, à développer les facultés spéculatives, à lancer la raison sur le chemin des découvertes dans lesquelles elle était d'autant plus heureuse que sa route était mieux éclairée. Plus la révélation était explicite, complète, riche d'idées et de faits, et plus elle semblait vouloir dire au monde: Te voilà enfin en possession de tout ce qu'il t'importe de savoir! moins aussi la réflexion s'est arrêtée et la raison endormie, satisfaite du précieux héritage qui lui échéait sans aucune peine et dont le produit inépuisable semblait devoir lui épargner le travail et peut-être lui en faire perdre le goût.

Oui, la révélation évangélique, si salutaire à tant d'autres égards, a aussi été la plus puissante impulsion donnée à la science de la religion. Cette science, renfermée jusque là

dans des limites assez étroites et se nourrissant souvent d'investigations fort peu fécondes en grands résultats, vit tout à coup s'ouvrir devant elle un champ immense à cultiver. C'était la découverte d'un nouveau monde. L'aspect extérieur déjà en était plein d'attraits pour les yeux fascinés de l'observateur; l'exploration attentive lui faisait bientôt trouver des trésors cachés, qui appelaient la main diligente de l'ouvrier pour se produire au grand jour et augmenter le bien-être de tous. Voilà bien dix-huit siècles que cette mine est exploitée, et encore elle ne s'épuise pas; on dirait même que le métal qu'on en retire devient plus pur, à mesure qu'on avance. La théologie chrétienne, si infatigable dans ses recherches, si exacte dans ses définitions, si jalouse de ne rien oublier de ce qui renfermerait la moindre paillette de vérité, n'en est point encore arrivée à déclarer sa besogne terminée, à clore son inventaire, à prétendre enfin qu'il ne lui reste plus rien à apprendre.

Mais nous n'avons pas à faire ici le panégyrique de l'Évangile, comme d'un bienfait de la Providence qui a pu suffire jusqu'à ce jour et qui continuera à suffire, non-seulement à tous les besoins du sentiment religieux et de la conscience morale, mais encore à ceux de la spéculation des penseurs les plus hardis. Il est un autre fait qu'il nous importe de constater en ce moment. Nous disions que la théologie s'édifie toujours sur la révélation comme sur sa base. Nous nous hâtons d'ajouter que ce travail d'édification se fait au moyen des ressources ordinaires de l'intelligence, c'est-à-dire au moyen de la spéculation et de la contemplation quant au fond, de la logique et de la dialectique quant à la forme. La théologie, science positive et historique par rapport à la source particulière que nous lui avons reconnue, est une science philosophique pour tout le reste. La raison est son instrument principal dans toutes ses opérations, nous oserons

même dire son instrument unique. Il serait facile d'administrer les preuves les plus irréfragables de ce fait ; nous n'en citerons qu'une seule, qui pourra tenir lieu de toutes les autres : l'extrême divergence des systèmes fondés depuis tant de siècles sur la même base donnée par l'histoire. Chaque génération en a vu naître de nouveaux ; chaque penseur a enrichi de quelques formules le répertoire de celles qui existaient avant lui, chaque théologien enfin a trouvé incomplètes ou erronées les assertions de ses prédécesseurs. Et notez que nous n'opposons pas ici les unes aux autres, les théories qui ont prétendu s'exclure mutuellement, comme absolument étrangères à la vérité, comme hérétiques ou impies ; nous établissons le fait pour celles qui se sont succédé dans le même parti. Nous affirmons que dans le sein d'une seule et même Église, et sans qu'elle ressentît une secousse, sans qu'elle subît une transformation sensible, la théologie s'est développée, les théories sont devenues plus positives, les définitions plus strictes, les applications plus variées, les additions plus nombreuses, les formules plus exclusives ; la subjectivité philosophique, en un mot, a pris à l'œuvre une part de plus en plus large et grande. D'âge en âge on s'évertuait à arriver à quelque chose de définitif, soit dans un point spécial, qui avait eu le privilége d'attirer l'attention, soit dans le grand ensemble du système, et le lendemain même du jour où l'Église, où une secte, une école, un individu avait prononcé le dernier mot d'une interminable discussion, par un arrêt solennel ou par l'ascendant du génie, les disputes recommençaient et des questions subordonnées, découlant de celles qu'on venait de vider, ramenaient les théologiens dans l'arène, augmentaient le nombre des écoles rivales, multipliaient les cas de dissidence et rompaient de nouveau la paix péniblement obtenue. C'est une des plus étranges erreurs des siècles modernes, que de croire que leur théologie est juste

la même que celle des premiers chrétiens, tandis qu'en vérité il n'y a pas une ligne, pas une lettre de cette dernière, qui n'ait été cent fois remuée, remaniée, changée, tantôt sous le rapport du sens qu'on lui donnait ou des conséquences qu'on en tirait, tantôt sous le rapport de la place et de l'influence qu'on lui accordait dans la série des dogmes. Cette erreur, le catholicisme a pu l'éviter jusqu'à un certain point, puisque le travail théologique, dans le sein de l'Église, lui apparaît comme une espèce de révélation continue, du moins comme un développement organique et légitime. Le protestantisme au contraire, qui a accepté une bonne partie des résultats de ce développement, sans lui reconnaître le même caractère, a volontairement fermé les yeux sur la distance qui sépare les deux bouts de la chaîne. Il y a cent ans, on ignorait encore ou l'on affectait d'ignorer qu'il y eût une histoire des dogmes. Aujourd'hui on connaît pour ainsi dire la généalogie de chaque article de foi, le jour de naissance de chaque formule. On sait bien qu'elles remontent toutes de degré en degré jusqu'à quelque parole évangélique, qu'elles se rattachent, en dernière analyse, à l'enseignement des apôtres, mais on sait très-bien aussi que dans la longue route qu'elles ont parcourue depuis, elles sont devenues souvent méconnaissables. Le Nouveau-Testament proclame certainement la rédemption de l'homme par le Fils de Dieu; mais il a fallu attendre Anselme de Cantorbéry, pour dire comment elle a pu se faire. Les apôtres ont réuni plus d'une fois, dans une commune pensée, Dieu, Christ et le Saint-Esprit, mais ce ne fut qu'après un laborieux enfantement qu'on obtint la formule trinitaire, consacrée dans un symbole beaucoup plus récent qu'Athanase, auquel on l'attribue par erreur. Les chrétiens célébraient la sainte Cène depuis la mort du Seigneur et sans doute avec autant de fruit que de piété, et ce ne fut que Pâquier Radbert qui fixa l'opinion des théologiens sur ce sacrement. Et malgré toutes

ces fixations prétendues définitives, les querelles recommencèrent encore : Luther et Calvin ne purent tomber d'accord; Arminius et Gomarus se séparèrent ; Halle et Wittemberg rompirent avec éclat. L'orthodoxie, incessamment préoccupée du soin de prévenir jusqu'à la possibilité de l'erreur, ne sut trouver pour cela de moyen plus efficace que celui précisément qui avait toujours produit l'effet contraire et la division à l'infini, nous voulons dire la définition de plus en plus minutieuse des dogmes. Partout où l'on a réfléchi et spéculé sur les faits de la conscience religieuse, il y a eu différence d'opinions, développement graduel ou contradictoire des idées ; la source première de ces idées, qu'elles soient révélées ou trouvées par la puissance seule de la raison humaine, ne change rien à cet état des choses, qui se fonde sur la nature même de notre esprit.

Cette dernière observation fera voir qu'en établissant le fait de ce développement subjectif des idées religieuses nous n'avons pas l'intention ici de jeter le gant à un système quelconque de théologie au nom d'un système différent. Nous reconnaissons pleinement à la raison le droit, le devoir même de s'intéresser à tous les problèmes que lui offre le monde qui l'entoure, et certes ce droit et ce devoir ne seront nulle part plus facilement démontrés que là où la Providence, par un acte extraordinaire, a provoqué elle-même l'attention de l'esprit, où elle a pour ainsi dire désigné un sujet spécial à ses méditations. Malgré toutes ses variations, ses illusions, ses extravagances même, la théologie a le droit d'être, tout aussi bien que la physique ou la géologie, lesquelles, quoique fondées sur des faits plus palpables et plus indépendants de l'homme, ont déjà fourni une longue carrière pleine de tâtonnements et de retours, sans abandonner l'espoir de trouver la vérité. Nous avions en vue tout autre chose. Nous voulions constater un fait que peu de nos lecteurs voudront nier, mais

que beaucoup d'entre eux n'ont peut-être jamais entendu proclamer avec autant de force et de conviction. La théologie que nous possédons, tous tant que nous sommes, chrétiens de toutes les dénominations, avec nos prétentions plus ou moins exclusives à l'orthodoxie, la théologie qu'on nous a enseignée dans notre jeunesse, que nous nous sommes formée dans le cours de nos études, académiques ou postérieures, que nous prêchons à notre tour à la génération qui nous remplacera, cette théologie est essentiellement le produit de la réflexion de l'esprit humain sur l'enseignement primitif de l'Évangile. C'est une théologie d'école, dans laquelle il est quelquefois difficile pour les savants et à peu près impossible pour ceux qui ne le sont pas, de distinguer les deux éléments constitutifs. Elle portera ce nom avec d'autant plus de raison que nous tenons généralement nous-mêmes à la désigner comme telle, comme catholique ou protestante, comme luthérienne ou réformée, comme calviniste ou anglicane, comme celle des disciples de Spener ou de Wesley. Quelle est l'Église, se disant orthodoxe et tenant à l'être, qui se trouverait satisfaite aujourd'hui si un professeur ou ministre lui offrait ses services avec cette simple et consciencieuse déclaration qu'il est théologien chrétien ? Il lui faut plus que cela ; il lui faut une théologie d'école. Il en est de même dans les sphères où ce nom d'orthodoxie n'exerce plus aucun prestige. Dans les auditoires de Semler, de Schleiermacher, de Wegscheider, de Marheineke, de cent autres, on apprenait une théologie d'école, comme dans ceux de Chamier et de Baxter, de Hutter et de Calovius, enfin, de tous les hommes les plus jaloux d'un nom jadis indispensable et qui, aujourd'hui encore, paraît aux traînards de la science la garantie de la vérité.

La théologie de l'école, ou pour nous servir d'un terme déjà consacré, la *théologie scolastique*, c'est donc la théologie

enseignée par un chacun comme l'expression de ses convictions particulières, soit qu'elles lui appartiennent en propre, soit qu'il les partage avec une nombreuse communauté. Ce nom de scolastique ne doit effrayer personne. Il n'exprime aucun blâme; il ne doit pas nous ramener au douzième siècle; il ne prétend pas rendre solidaires Abélard ou Rousselin de ce qui se débite aujourd'hui en fait de science religieuse, ni imputer à nos contemporains les subtiles déductions des Duns et des Pierre Lombard. Il doit rappeler simplement la présence de l'élément rationnel ou subjectif dans le travail scientifique qui a dû précéder l'enseignement.

Or, nous distinguons de la théologie scolastique une autre science, non moins importante si elle ne l'est davantage, ayant en partie la même base que la première, mais différant d'elle relativement à son but, à son contenu, à ses moyens et à sa méthode : c'est la *théologie biblique.*

Ce nom, que nous n'avons pas inventé, que nous n'adoptons même que provisoirement, n'a guère besoin d'explication. Il ne veut pas faire remarquer une contradiction qui existerait entre un système conforme à la lettre de l'Écriture et un système qui lui serait contraire; il ne veut pas non plus représenter un enseignement populaire en opposition avec une exposition savante. Nous admettons que parmi les divers systèmes d'école il puisse y en avoir de parfaitement en harmonie avec les principes du pur Évangile. Nous affirmons que les écrits des apôtres, d'après les aveux mêmes de leurs auteurs, contiennent bien des choses qui dépassent l'horizon du peuple, et qu'ils se servent quelquefois de termes techniques et de méthodes savantes. Ce nom de théologie biblique veut dire simplement que la science, pour laquelle nous le revendiquons, puise ses données dans la Bible seule, s'adresse à elle directement et exclusivement pour construire le système dogmatique, et dédaigne autant de s'aider dans ce travail des

secours de la spéculation philosophique, qu'elle proscrit et s'interdit l'emploi d'une formule, d'un terme quelconque, recommandé peut-être par la tradition ou par une autre autorité ecclésiastique, mais étranger au texte sacré. Si la théologie scolastique a été le résumé complet de ce qu'un individu ou une association d'hommes croit être vrai et recommande ou prescrit pour cela même à d'autres, la théologie biblique est l'exposé d'un fait historique qui nous touche de près, sans doute, par ses conséquences, ses effets, son application toujours désirable et toujours possible, mais qui n'est point décrit ici en vue de cette application immédiate. L'auteur de la première aura soin de ne rien omettre de ce qui pourra satisfaire les besoins du moment, prévenir les difficultés de la pratique et répondre aux exigences des idées dominantes de son Église ou de ses propres principes. L'auteur de la seconde aura surtout soin de ne rien ajouter qui soit étranger à ses documents, de ne point mêler les idées d'un autre âge, d'un autre parti ou les siennes en particulier, à celles qu'il se propose de reproduire dans leur forme native et authentique. Que les théologiens de profession y trouvent des lacunes, que les philosophes expriment des doutes sur la portée de l'enseignement qu'il retrace, que bien des questions, aujourd'hui agitées ou résolues, n'y soient pas même touchées, tout cela ne le regarde pas. Tant qu'on ne lui prouvera pas qu'il y a des erreurs matérielles dans sa reproduction de la pensée des auteurs sacrés, il aura fait son devoir et atteint son but.

Quant à ses moyens, la théologie biblique n'a rien à faire avec la dialectique et le raisonnement subjectif et pas davantage avec l'autorité traditionnelle. Son instrument à elle, c'est une saine herméneutique et une exégèse consciencieuse, cette exégèse si négligée et même si scandaleusement asservie souvent par la théologie scolastique.

La théologie biblique est donc une science essentiellement historique. Elle ne démontre pas, elle raconte. Elle est le premier chapitre d'une histoire du dogme chrétien.

Mais elle a un autre caractère encore que nous tenons à relever. Elle est une science éminemment protestante. En effet, que voulait le protestantisme dès son origine, en fait de science? quel principe proclamait-il avant tous les autres pour édifier une théologie? Il voulait se fonder sur la Bible, et non sur la tradition des écoles. Il voulait remonter le cours des siècles pour puiser directement à la source première de la vérité, aux documents immédiats de la révélation. Il voulait faire en tout et pour tout de la théologie biblique. En nous posant le même but, nous resterons donc dans la voie indiquée, commandée même par le principe de notre Église; nous obéissons à une direction, à une impulsion des plus respectables. Nous suivons la trace des réformateurs. Nous continuons leur œuvre, quoique dans un petit coin seulement du vaste champ qu'ils ont commencé à défricher dans la science historique.

Et c'est dans ce coin là surtout qu'ils ont laissé de la besogne à leurs successeurs. Les études historiques n'étaient pas bien florissantes au moyen âge; le seizième siècle aurait eu à les créer; mais il ne faut pas demander à une seule génération d'achever un travail qu'elle avait à commencer. L'esprit de cette glorieuse époque ne tendait pas à l'histoire, mais à l'action. Elle ne jouissait pas du calme nécessaire avant toute autre chose à des études de cette nature. Il a fallu deux siècles encore avant qu'on entrevît seulement que la tâche, qu'on s'était imposée instinctivement et comme par inspiration, restait à faire, et après un siècle de plus nous n'en sommes encore qu'aux essais. Néanmoins, et lors même que de longtemps encore la science devrait n'être pas satisfaite de ses efforts, elle comprend et sait dès à présent que la théologie biblique, telle qu'elle l'a conçue en idéal, c'est-à-dire, l'exposé pur et simple des idées religieuses

consignées dans l'Écriture, sans aucun alliage scolastique emprunté à une époque postérieure, à une conception plus moderne, que cette théologie biblique est, au point de vue protestant, la théologie par excellence, la base de toutes les autres parties, la seule véritable confession de foi, qui ait, nous ne dirons pas le droit d'être proposée pour une communauté ou pour une époque, mais la chance de subsister toujours et de finir par réconcilier tout le monde.

Dans tout ce que nous venons de dire au sujet de la théologie biblique, nous avons eu plus particulièrement en vue le Nouveau-Testament. Cela n'a pas besoin d'excuse. L'Ancien-Testament fait partie intégrante de l'Écriture sainte, au point de vue apostolique comme au point de vue protestant, mais il lui est reconnu un caractère spécial et assigné une place particulière à côté du Nouveau, eu égard d'un côté à ses rapports prophétiques et préparatoires avec la dispensation évangélique, de l'autre, à son but prochain et national qui le sépare de la sphère chrétienne. Ce n'est pas à dire que la théologie biblique n'ait à s'en occuper. Au contraire, avec une méthode véritablement historique, elle trouvera facile de le comprendre dans son cadre, et de faire ressortir ainsi la marche progressive des communications providentielles, faites au peuple élu, jusqu'au moment où la dernière et la plus admirable vint en couronner glorieusement la série. Mais il est évident aussi qu'on peut se renfermer dans le code évangélique et se placer au point de vue des apôtres, en faisant rentrer dans l'ensemble de leurs instructions, ce qu'ils disent et enseignent sur le compte des révélations antérieures. Nous avons préféré, pour l'ouvrage que nous offrons ici au public, ce cadre plus simple et plus restreint. Nous ne voulions pas sans nécessité trop agrandir le cercle d'une science qui se présente pour la première fois à un grand nombre de nos lecteurs. Si elle parvient à se frayer un chemin en France, il sera toujours temps encore de reprendre

les choses de plus haut. Peut-être le moment n'est-il pas trop éloigné où des collaborateurs de plus en plus nombreux, en divisant le travail entre eux, en s'aidant, en se corrigeant les uns les autres, compléteront les lacunes de ce livre, et en feront oublier les imperfections en les évitant.

Il nous reste à comparer notre travail avec ceux qui l'ont précédé, pour en faire ressortir le caractère particulier, et à en expliquer la méthode et le plan.

CHAPITRE II.

Histoire de la théologie biblique.

Il n'y a pas fort longtemps encore que l'étude du dogme chrétien s'est essayée sur ce terrain restreint, et d'après la méthode essentiellement objective, que nous aussi nous voulons suivre dans cet ouvrage. On comprendra facilement que ce point de vue n'a jamais pu être celui des théologiens catholiques pour lesquels l'inspiration, source première de la vérité religieuse, n'est point limitée au cercle étroit des premiers apôtres, et qui pouvaient et devaient même puiser plus directement dans les décisions officielles de leur Église et dans les exposés des Pères. Mais il y a lieu de s'étonner que le protestantisme ait tant tardé à produire cette science de la théologie biblique, lui qui le jour de sa naissance a proclamé si hautement ne vouloir reconnaître d'autre autorité que celle de l'Écriture sainte. Tel fut cependant, à l'époque de la réforma-

tion, l'empire de la tradition, que pour la plupart des dogmes évangéliques les grands docteurs des partis protestants, et les auteurs des confessions de foi s'en tinrent aux formules des conciles et des écoles. Ils le firent sans doute dans la candide conviction que ces formules répondaient exactement aux textes sacrés. Cependant, l'on peut hardiment affirmer que ce fait capital n'avait été que très-superficiellement examiné. Le besoin impérieux que l'on éprouvait de séparer promptement et péremptoirement la cause de la réforme ecclésiastique, modérée et légitime, de celle du radicalisme théologique, violent et révolutionnaire, contribua pour beaucoup à hâter l'adoption pure et simple d'un grand nombre de termes et de thèses qui depuis des siècles étaient devenus l'expression de la conscience chrétienne parmi les docteurs de l'Église, et à en faire le point de départ pour les définitions ultérieures. Les querelles théologiques, qui divisèrent bientôt les protestants entre eux, portèrent de plus en plus sur des questions secondaires et purement scolastiques, dont la solution dépendait beaucoup plus de la sagacité dialectique des sophistes que de l'autorité des textes sacrés que l'on alléguait pour la forme. Ces querelles firent perdre de vue, aux savants et aux prédicateurs, cette Bible qu'ils avaient prétendu venger de l'injuste oubli auquel l'avaient condamnée leurs communs adversaires. Les chaires académiques, ainsi que les chaires pastorales, ne retentissaient plus que de ces tristes débats, auxquels le peuple, pour son bonheur, ne comprend rien, et qui ont le privilége de dessécher le cœur sans nourrir l'esprit. C'était moins une théologie grande et élevée, comme on l'avait promise, comme elle le sera toujours, quand elle est véritablement édifiée sur la Bible seule, qu'une pointilleuse érudition scolastique, soi-disant orthodoxe, asservie de nouveau à une tradition, de proportions plus mesquines que l'ancienne, et remplaçant par la virulence de la polémique et le fiel des petites haines le souffle évangélique et

les hautes conceptions qui lui manquaient. Ainsi l'exégèse, qui, d'après les chaleureuses protestations des premiers champions de la liberté religieuse, aurait dû être la base de la théologie, la science de prédilection des disciples de Luther et de Calvin, ne fut bientôt que l'instrument souple et passif de leurs systèmes dogmatiques, et finit par tomber si bas, qu'à la fin du dix-septième siècle plusieurs facultés ne l'enseignaient plus, et que dans les encyclopédies elle se vit assigner le dernier rang parmi les branches de la science théologique, tandis que la polémique occupait l'un des premiers.

Cependant, un certain nombre de théologiens, luthériens et calvinistes, sentant instinctivement la nécessité de fonder l'enseignement dogmatique sur celui de l'Écriture, cherchèrent à combiner d'une manière plus intime les deux éléments de la science chrétienne qui semblaient presque avoir fait divorce. Ainsi, nous voyons paraître, dans la seconde moitié du dix-septième siècle, et dans la première du dix-huitième, une série d'ouvrages ayant pour but, non pas à la vérité d'examiner le dogme avec le secours de la Bible, mais de le démontrer plutôt par des textes choisis qu'au moyen des ressources de la logique. Dans ces ouvrages, il ne s'agissait pas d'une étude historique des idées religieuses, objet des révélations scripturaires; leurs auteurs éprouvaient encore moins le besoin d'étudier à part l'Ancien et le Nouveau-Testament, ou certains groupes d'écrivains sacrés, comme représentant des phases diverses de la vérité révélée. Ils tenaient uniquement à rassembler les passages paraissant les plus propres à étayer les formules déjà adoptées dans les écoles. Ce n'était point la théologie qui se soumettait à l'Écriture, pour faire ressortir, par des moyens scientifiques, la pureté native de la pensée biblique; c'était l'Écriture qui faisait une espèce de corvée pour la théologie, afin de légitimer un droit dont l'origine était un peu douteuse. L'ordre des matières dans ces livres était uniformément celui des cha-

pitres (*loci*) de la théologie dogmatique de l'Église. La seule différence entre les auteurs consistait en ce que les uns tenaient à réunir un plus grand nombre de *dicta probantia* (*classica*) pour chaque thèse, tandis que les autres, par une espèce de tour de force exégétique, s'ingéniaient à trouver les vingt et quelques thèses, auxquelles on avait su réduire le système entier, dans autant de passages isolés, empruntés indistinctement à toutes les parties de la Bible. De cette manière, chaque auteur biblique se trouvait avoir révélé, pour sa part, et avec les moindres détails et corollaires, un autre *locus*, à peu près comme, selon les Pères, chacun des douze apôtres aurait écrit une ligne du symbole qui porte leur nom commun. On parvint aussi à découvrir, de la même manière, le dogme évangélique et celui de l'Église chrétienne, avec tout ce qu'il a de plus particulier et de plus caractéristique, dans l'Ancien-Testament exclusivement, sans aucun emprunt direct à faire au Nouveau[1]. D'autres fois, on s'évertuait à trouver le système entier dans un seul auteur, et c'est ici surtout qu'il ne faut pas se laisser égarer par les titres des livres qui semblent, au premier aspect, promettre des études historiques tout à fait indépendantes.[2]

C'est contre cet état de choses que se souleva l'école de Spener et des théologiens de Halle, plus connus sous le nom

---

1. Il est hors de propos d'énumérer ces ouvrages aujourd'hui oubliés. En voici cependant quelques-uns que je cite par pur patriotisme : Séb. Schmid, *Collegium biblicum prius* (*V. T.*) *et posterius* (*N. T.*). Strasb., 1671; 3.e édit., 1689; 2 tom. in-4.°; J. Reinh. Brecht, *Summa theol. chr.* Strasb., 1714, in-4.°; J. Ph. Beyckert, *Theologiæ theoretico-practicæ compendium.* Str., 1753, in-4.°. De toutes les Facultés protestantes, celle de Strasbourg est restée le plus longtemps fidèle aux méthodes scolastiques.

2. J. H. Maji *Theologia jeremiana.* Giss., 1696, in-4.°; Abr. Hinkelmann, *Jobi theologia evangelica.* Kil., 1687, in-4.°; G. H. Götze, *Theologia Elisabethæ ex Luc. I. 41 — 45* (!). Lubec, 1706, in-4.°, etc.

de piétistes. Leurs efforts, à la vérité, tendaient moins à réformer la science qu'à ramener l'enseignement religieux à son véritable but, celui de l'édification du peuple. Ils revinrent à la Bible, trop négligée par l'orthodoxie dominante. Ils n'osèrent point toucher directement aux formes scolastiques du dogme, mais par une conséquence naturelle de leurs méthodes et de leurs études, ces formes leur devenaient indifférentes en raison directe de l'importance qu'ils attachaient aux paroles de l'Écriture, et les sujets de controverse religieuse leur paraissaient plus dénués d'intérêt à mesure qu'ils reconnaissaient davantage que les besoins de l'Église réclamaient une tout autre satisfaction. Le zèle avec lequel le protestantisme allemand du dix-huitième siècle se jeta sur les études bibliques, fut l'un des fruits les plus sains de ce mouvement régénérateur; et l'on pardonnera facilement au piétisme ses quelques travers, en faveur de la victoire décisive et définitive sur le scolasticisme dogmatique qu'il a essentiellement préparée. Cette école n'a guère produit d'ouvrages de théorie qui auraient recommandé de nouvelles méthodes, ou qui auraient pu servir de modèles pour le fond; elle avait trop peu de génie créateur pour sortir des anciennes ornières[1]; mais c'est par l'esprit pratique et les tendances populaires qui l'animaient qu'elle parvint à remettre en vogue et en honneur des études qui n'auraient jamais dû être délaissées à ce point[2]. Plusieurs principes herméneutiques, revendiqués par elle pour la première fois, ont exercé à la longue une immense influence sur le dévelop-

---

1. Joach. Just. Breithaupt, *Forma sanorum verborum*. Hal., 1707, in-4.°

2. Quant à ce dernier fait, il y a une honorable exception à faire en faveur de l'école de *J. Coccejus*, à Leyde, au 17.e siècle, qui fit beaucoup pour les études bibliques, et distingua même soigneusement les périodes de l'histoire de la révélation. Mais c'était pour édifier sur ce principe un système extravagant de typologie et de prophétisme apocalyptique, qui fit beaucoup de tort à la théologie.

pement ultérieur de la science biblique. En tâchant de scruter la pensée scripturaire jusque dans ses replis les plus cachés, en affectant de trouver, jusque dans les formes accidentelles de la phrase, des trésors précieux pour l'édification, en voulant reproduire dans l'âme du lecteur les dispositions intimes découvertes dans les auteurs sacrés, les disciples de Spener furent conduits à une espèce d'exégèse psychologique qui leur apprit insensiblement, et sans qu'ils en eussent la conscience bien claire, à distinguer les nuances les plus délicates de la conception et du sentiment religieux chez les écrivains bibliques, et à préparer ainsi les voies aux études historiques proprement dites.[1]

Cependant, ces éléments de progrès ne profitèrent pas immédiatement à la science. Une préoccupation plus sérieuse que celle des modestes intérêts de l'histoire détourna les yeux des théologiens d'une route à peine entrevue, mais qui devait les conduire à la fois si loin et si sûrement vers le but. Le mouvement rationaliste, qui prévalut dans le dernier tiers du siècle, quoique inscrivant sur son drapeau le principe de la critique historique, donna libre cours à une subjectivité bien plus indépendante et bien moins disciplinée qu'elle n'avait jamais pu l'être dans le camp de l'orthodoxie. On mania dès lors la Bible, il est vrai, dans les écoles de théologie avec plus d'assiduité que cela n'avait été le cas dans le siècle précédent, et la littérature exégétique atteignit un degré jusqu'alors inconnu de richesse, du moins pour le chiffre de ses produc-

---

1. Ant. F. Büsching, *Epitome theologiæ e solis sacris literis concinnatæ et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatæ.* Gœtt., 1756, in-4.° Cette dissertation, signalée communément comme le premier monument de notre science, est encore étrangère à la méthode historique. Comp. Ch. Alb. Dœderlein, *Rede von den hohen Vorzügen der biblischen Theologie vor der scholastischen* Halle, 1758, in-4.°

tions; mais ce qui poussait les études de ce côté là, c'était moins le besoin d'y chercher des lumières qu'on aurait désespéré de trouver ailleurs, que l'avantage facile de se faire un auxiliaire d'une lettre vénérée pour étayer des théories philosophiques et des convictions rationnelles qu'on était bien décidé à conserver et à prôner comme la norme de la vérité. Ce qui à cette époque était décoré du nom de théologie biblique, ne le méritait guère. C'étaient d'une part des essais plus ou moins hardis de faire, au moyen de la Bible, de l'opposition aux idées anciennes qui avaient déjà singulièrement perdu de leur prestige[1]; de l'autre part, c'étaient des tentatives plus ou moins timides de réconcilier, par le même moyen, l'opinion émue en faveur des idées nouvelles, avec les vieilles croyances, si ce n'est avec leurs formes surannées.[2]

Le fait est que personne encore n'avait une idée bien nette de ce que pouvait et devait être la théologie biblique. Trois siècles dépensés dans des discussions théoriques avaient fait perdre aux théologiens le goût, et surtout les méthodes de l'histoire. C'est une chose bien remarquable que de voir les difficultés qui ont retardé jusqu'ici l'adoption franche de ces dernières, et la reconnaissance des droits imprescriptibles qu'elles seules peuvent sauvegarder. Nous tâcherons de faire apprécier à nos lecteurs la lenteur de ce progrès, en groupant les ouvrages de nos devanciers d'après certains points de vue généraux, propres à faire ressortir les caractères qui les distinguent.

---

1. Voyez, outre plusieurs livres de G. Abr. Teller (1761 ss.), de J. Tph. Tœllner (1767 ss.), C. F. Bahrdt, *Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik.* Gotha, 1769, 2 tom. in-8.°; J. S. Semler, *Versuch einer freiern theologischen Lehrart.* Halle, 1777, in-8.°

2. Cf. Tg. Zachariæ, *Biblische Theologie.* Gœtt., 1774, *mit Fortsetzung von* J. C. Volborth, 3.e édit., 1786, 5 tom. in-8.°, et autres.

Quand les premières tourmentes de la révolution théologique furent passées, et que la science put songer à s'édifier sur ses nouvelles bases avec plus de calme et de circonspection, on s'accorda d'abord dans les deux camps à vouloir la débarrasser du bagage scolastique qu'elle avait jusque là péniblement traîné après elle. Les hommes de la résistance, comme ceux du mouvement, crurent entrevoir la possibilité de satisfaire les besoins de l'Église et de la spéculation, en puisant purement et simplement dans la Bible les éléments de leur théologie. Il va sans dire que leurs convictions antérieures les guidèrent, les uns et les autres, dans le choix comme dans l'interprétation des textes, et que les nuances de système se dessinèrent chez eux tout aussi clairement que par le passé. Mais du moins le jargon de l'école avait disparu, la disposition des matériaux était simplifiée; il n'était plus question des noms de partis qui anciennement décidaient d'avance de la vérité ou de la fausseté d'une assertion dogmatique. Le système s'appauvrissait sans doute, mais ce n'étaient pas toujours des pertes trop regrettables qu'il faisait. La plupart des livres appartenant à cette phase de la littérature ne sont guère que des répertoires de passages bibliques, disposés d'après un ordre presque uniforme et recueillis indistinctement dans toutes les parties du code sacré. Ils sont, d'après les intentions de leurs auteurs, les uns au service de la réforme du dogme autrefois officiel[1], les autres, destinés à soutenir un supranaturalisme modéré et peu ombrageux[2]. L'idée d'une évolu-

1. W. F. Hufnagel, *Handbuch der biblischen Theologie*. Erlang., 1785, 2 tom. in-8.°; *Exegetisches Handbuch für die biblischen Beweisstellen in der Dogmatik* (par E. F. C. Rosenmüller). L., 1795, 2 tom. in-8.° Aucun de ces deux ouvrages n'est achevé.

2. Glb. Ch. Storr, *Doctrinæ christianæ pars theoretica e sacris literis repetita*. Stuttg., 1793 (édit. 2, 1807), in-8.°; G. Ch. Knapp, *Biblische Glaubenslehre* (rédigé en 1797 et publié après la mort de l'auteur). Halle, 1840, in-8.°

tion successive du dogme biblique, et par suite celle de la nécessité d'en contempler séparément les différentes périodes; enfin, le besoin d'un classement des faits d'après un point de vue propre à l'Écriture, et non d'après la série usuelle des chapitres dogmatiques (*loci communes*), tout cela leur est également étranger à tous.

On ne tarda pas à dépasser le cercle étroit d'une étude si peu en rapport avec les allures méthodiques et critiques de la science allemande. Tout en continuant à enregistrer les idées bibliques sous un certain nombre de rubriques générales, plusieurs auteurs essayèrent de considérer à part, dans le corps de chaque chapitre, les données fournies tantôt par l'Ancien- ou le Nouveau-Testament, tantôt même par les divers apôtres. Le principe de la méthode historique pénétrait dans la science, non sans doute avec la prétention de la construire à fond et d'une manière indépendante de tout mécanisme traditionnel, mais au moins il dirigeait les investigations de détail. On distinguait bien, et on le proclamait assez haut, les temps et les personnes; on déclarait vouloir laisser à chaque période et à chaque auteur ce qui lui appartenait en propre, mais cette réserve ne s'appliquait pas au plan général des ouvrages qui se publiaient d'après cette méthode, et dans chaque chapitre, qu'il s'agît de Dieu, de Christ, de l'homme, de l'avenir ou de toute autre matière, on recommençait à parcourir toute la série des témoignages, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. Évidemment le lecteur apprenait ainsi en détail que les auteurs bibliques ne s'expriment pas toujours de la même manière ou dans le même sens, mais nulle part une phase particulière du développement religieux, correspondant aux grandes époques de la révélation, ne se dessinait nettement; nulle part une conception individuelle complète, ne se reproduisait dans son unité et comme système. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que dans plusieurs des ouvrages

à mentionner ici, la subjectivité des auteurs exerce sur l'exposition une influence encore bien trop grande.[1]

Cependant un grand nombre d'auteurs essayèrent de tracer à la science la route qu'elle aurait à parcourir, pour arriver à son but idéal[2]. On examinait ses principes et ses moyens; on en revendiquait le caractère absolument historique; on proclamait hautement la nécessité pour l'historien, de s'effacer complétement lui-même devant les idées et les hommes qui faisaient l'objet de ses études; on entassait les preuves de la légitimité de ces procédés; on demandait pour chaque organe de la vérité révélée le droit de la voir reproduite telle qu'il l'avait conçue, non-seulement dans tel point spécial, mais surtout dans son ensemble, et avec la liaison native de toutes les parties. Malheureusement, ceux qui donnaient de si utiles leçons à la science, ne trouvèrent pas les loisirs ou les forces nécessaires pour les mettre en pratique, et ceux qui devaient en profiter ou bien ne se les appropriaient pas en entier, ou bien rencontraient incessamment des difficultés auxquelles la théorie n'avait pas songé.

Quoi qu'il en soit, la méthode historique gagna du terrain.

---

1. Cph. F. Ammon, *Biblische Theologie.* Erl., 1792 (2.e éd., 1801), 3 t. in-8.°; G. Laur. Bauer, *Breviarium theologiæ biblicæ.* L., 1803, in-8.°; H. N. Eberhard, *Die religiösen Ideen nach ihrer geschichtlichen Entwicklung in der Bibel.* Bresl., 1846, in-8.°

2. J. Ph. Gabler, *De justo discrimine theol. biblicæ et dogmaticæ.* Altdorf, 1787, in-4.°; C. Ch. Erh. Schmid, *De theologia biblica.* Iena, 1788, in-4.°; C. W. Stein, *Ueber den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie* (*Analekten*, 1816, I); A. G. F. Schirmer, *Die biblische Dogmatik in ihrer Stellung und in ihrem Verhältnisse zu dem Ganzen der Theologie.* Breslau, 1820, in-8.°; Ch. F. Böhme, *Verhältniss der Exegese zur Dogmatik* (*Oppos. Schrift*, II. 569); W. Gesenius, article: *Biblische Dogmatik,* dans l'Encyclopédie de Halle, X, 79; F. F. Fleck, *Ueber die biblische Theologie als Wissenschaft unsrer Zeit* (*Prediger-Journal*, 1834, tom. 86); Schmid, *Ueber das Interesse und den Stand der biblischen Theol. in unsrer Zeit* (*Tübinger ZS.* 1838, IV).

George-Laurent Bauer, professeur à Altdorf, sépara le premier le corps des idées religieuses et morales de l'Ancien-Testament de celui du Nouveau[1], et eut en ceci un grand nombre de successeurs[2]. Dans sa théologie biblique du Nouveau-Testament, il traite à part chaque auteur, sans toutefois réussir toujours à observer la stricte neutralité, qui est le premier devoir de l'historien. Mais son principal défaut, qui le fait rester bien au-dessous de sa tâche, c'est qu'il expose tous les systèmes théologiques particuliers, d'après un seul et même plan. Invariablement, chaque apôtre est mis en demeure d'exposer son enseignement évangélique dans le même ordre et dans la même succession des chapitres. On voit que c'est là une méthode diamétralement opposée à celle que nous avons caractérisée à la page précédente, et que Bauer lui-même suivit dans un ouvrage postérieur. Cette méthode était un progrès sans doute, mais qui devait faire comprendre plus nettement qu'il y avait un pas de plus à faire.[3]

---

1. La plupart de ses ouvrages furent anonymes. *Theologie des A. T.*, 1796; *Beilagen dazu*, 1801; *Dicta classica V. T.*, 1798; *Moral des A. T.*, 1803, 2 tom.; *Biblische Theologie des N. T.*, 1800, 4 tom.; *Moral des N. T.*, 1804, 2 tom.

2. Nous ne poursuivrons pas ici l'histoire littéraire de la théologie de l'Ancien-Testament. Elle ne commence, à vrai dire, que vers 1830. Cette partie de la science laisse encore bien plus à désirer que la théologie du Nouveau-Testament, par la raison que les matériaux sont plus épars et exigent plus de connaissances préliminaires, et surtout parce que leur classification chronologique rencontre des difficultés presque insurmontables.

3. Il y eut aussi plusieurs résumés de théologie biblique du Nouveau-Testament, qui retournèrent à l'ancienne méthode, d'enregistrer les faits dogmatiques sous une série de rubriques générales, mais en distinguant dans chacune les formes particulières aux divers écrivains : L. Dg. Cramer, *Biblische Theologie des N. T.* L., 1825 (2.e édit., 1833), in-8.°; Lp. Imm. Rückert, *Christliche Philosophie.* L., 1825, tom. II; G. Ch. Rud. Matthæi, *Der Religionsglaube der Apostel Jesu*, 1826, 2 tom. Cet ouvrage, non achevé, met un soin particulier à rattacher les idées religieuses des apôtres à celles de l'Ancien-Testament, en tenant compte des documents appartenant à l'époque intermédiaire.

Plusieurs savants d'un mérite supérieur, tout en adoptant la méthode historique, telle qu'elle s'était développée jusque là, cherchèrent à prévenir ce qui paraissait en être le défaut principal, celui de trop séparer les matériaux, de trop scinder les groupes de faits, et d'oublier ainsi ou de cacher le fil qui les relie entre eux, le fond commun sur lequel ils doivent s'édifier. De Wette, le premier, dans un ouvrage qui fit époque, essaya de construire une théologie biblique, qui tînt compte à la fois des exigences de l'histoire et des besoins du sentiment chrétien[1]. Il exposa à part l'enseignement de Jésus-Christ et celui des apôtres, comparés quelquefois entre eux, et distingua soigneusement, pour la période antérieure, le judaïsme ou le corps des doctrines théologiques des écoles juives, depuis l'exil, d'avec l'hébraïsme ou la conception religieuse des anciens prophètes. Cette dernière et heureuse innovation obtint tous les suffrages. Mais l'unité idéale de la pensée biblique, qui devait se retrouver au fond de tous les exposés partiels, il ne sut l'établir qu'au moyen d'une philosophie très-subjective, à laquelle il accorda une large part dans la disposition et dans l'appréciation des faits. Sous ce rapport, son successeur, de Cœlln[2], naguère professeur à Breslau, s'imposa une plus grande réserve, et donna un travail très-étendu et aujourd'hui peut-être le plus utile à être consulté pour sa richesse et son impartialité. Son plan est d'ailleurs, en thèse générale, le même que celui de son devancier; pas plus que de Wette il ne pousse la méthode historique jusqu'au bout et n'arrive à reconstruire nettement et intégralement les systèmes des théologiens les plus originaux du Nouveau-

---

1. *Biblische Dogmatik A. und N. T., oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums.* Berlin, 1813 (3.e édit., 1831), in-8.°

2. D. G. C. von Cœlln, *Biblische Theologie.* L., 1836, 2 tom. in-8.°

Testament. Avant lui déjà, Baumgarten-Crusius, professeur à Iéna, imagina de suivre une autre route, pour satisfaire à ces deux exigences, en apparence contradictoires. Il divisa son manuel en une partie générale et une partie spéciale, exposant sommairement, dans la première, les phases principales de l'enseignement biblique, et suivant dans la seconde, l'ordre des matières.[1]

A en juger d'après les publications les plus récentes, on dirait que la science, qui paraissait déjà si près de toucher au terme, recule devant le bout de chemin qui lui restait à faire. Du moins les travaux les plus complets qui, dans ces derniers temps, aient été donnés sous le nom d'une théologie biblique, sont plutôt des ouvrages systématiques[2], dont les auteurs, plus ou moins heureux en tâchant de se maintenir à un point de vue objectif, ont avant tout cherché un cadre et des formules, par lesquels toutes les idées religieuses contenues dans la Bible pussent, sans trop de difficultés, se combiner ensemble et se présenter comme un tout organique. Parmi ces ouvrages, celui de feu M. Lutz, professeur à Berne, se distingue, à plusieurs égards, de tous les autres du même genre, et justifie pleinement l'accueil favorable qui lui a été fait partout.[3]

---

1. L. F. O. Baumgarten-Crusius, *Grundzüge der biblischen Theologie.* Iena, 1828, in-8.°

2. Conr. Ét. Matthies, *Propädeutik der neutestam. Theologie.* Greifswalde, 1836, in-8.°; J. Tob. Beck, *Christliche Lehrwissenschaft.* Tub., 1841, in-8.°; J. L. Sam. Lutz, *Biblische Dogmatik.* Pforzheim, 1847, in-8.°

3. Au moment où ce chapitre est mis sous presse, nous recevons le premier volume d'un ouvrage systématique de théologie chrétienne, fondé exclusivement sur l'exégèse: *Der Schriftbeweis, ein Versuch von* J. C. C. Hofmann, *Prof. zu Erlangen,* 1852. Il rentre dans la catégorie de ceux caractérisés en dernier lieu, en ce qu'il commence par esquisser une théorie dogmatique, pour en prouver ensuite la légitimité par une analyse raisonnée des passages à l'appui, puisés indistinctement dans toutes les parties de la Bible.

Nous avouerons cependant que depuis bien longtemps déjà la théologie biblique se présentait à notre esprit sous une tout autre face. Elle était pour nous un fait historique, non pas simple, mais complexe, appartenant dans ses éléments constitutifs à une série de quinze siècles, et soumis par conséquent, comme tous les faits pareils, à la loi de l'évolution successive. Voilà pourquoi tous les livres nommés jusqu'ici laissent, à notre avis, quelque chose à désirer, puisque tous ils sacrifient de manière ou d'autre le pragmatisme historique, conséquence nécessaire du point de vue indiqué, au besoin de certaines combinaisons systématiques, dictées tantôt par la routine, tantôt par je ne sais quelle antipathie pour l'analyse, quelquefois aussi par des préoccupations théologiques, très-respectables sans doute, mais peu justifiées.

On verra plus loin, partout où l'occasion se présentera de citer des noms propres, que la littérature sur les détails, par lesquels la science devrait toujours commencer, est très-grande déjà et que pour les faits de quelque importance, pour tous les groupes de faits surtout qui se détachent plus facilement du reste, il y a des livres nombreux qu'on peut consulter avec fruit. Nous n'avons donc point ici la vaniteuse prétention de frayer un chemin à travers le désert. Nous n'avons pas non plus celle de parcourir aujourd'hui le champ entier de cette longue et majestueuse histoire de la révélation. Pour le moment, nous nous bornerons à raconter la partie la plus récente de cette histoire, celle qui résume la théologie des apôtres et de leurs premiers disciples. Nous la verrons fondée directement sur les leçons de leur maître commun et du nôtre, et se dégageant de plus en plus, par la puissance même de la vérité dont elle était l'interprète, des préjugés consacrés par une instruction religieuse antérieure. Nous réussirons d'autant mieux dans notre tâche, que nous aurons été spectateur plus passif, observateur plus scrupuleux, narrateur plus indépen-

dant. Peut-être nous sera-t-il permis d'espérer de faire faire ainsi à la science un pas de plus vers son idéal. Ce progrès, si nous osons y aspirer, nous croyons l'obtenir par la méthode rigoureusement historique que nous suivrons.[1]

---

1. Nous pourrions citer, comme nos prédécesseurs dans cette méthode H. H. Cludius (*Uransichten des Christenthums*. Altona, 1808), et Schrœckh (*Kircheng.*, tom. XXXV, *Historischer Begriff der Religion Jesu*); mais ils sont trop superficiels tous les deux; le dernier ne consacre même que quarante pages à la matière de nos deux volumes, et le premier, en outre, a écrit au point de vue d'un rationalisme très-vulgaire. Mais nous nommerons avec reconnaissance le 2.e volume de l'histoire apostolique de Neander, qui donne des esquisses de la théologie de plusieurs apôtres, sur lesquelles nous reviendrons; nous mentionnerons encore un petit ouvrage de A. W. Krahmer (*Paulus und Johannes mit ihren Geistesverwandten im N. T.* Cassel, 1839); nous rappellerons surtout que divers écrits de l'école de Tubingue ont jeté une vive lumière sur un grand nombre des points que nous traitons. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus d'une fois; mais dès à présent, nous devons citer comme embrassant davantage les faits dans leur ensemble, Alb. Schwegler (*Das nachapostolische Zeitalter*. Tub., 1846, 2 t.), et Alb. Ritschl (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche*. Bonn, 1850). Quel que soit le jugement qu'on porte en définitive sur cette école, avec laquelle nous nous trouverons souvent en désaccord, toujours est-il qu'aucune autre n'a donné une plus puissante impulsion à la méthode historique.

CHAPITRE III.

Méthode et plan de cet ouvrage.

La théologie chrétienne, nous le répétons, est un fait historique. Elle l'est à son état actuel, elle l'a été, à plus forte raison, à telle époque qu'on voudra l'étudier; elle l'a donc été à son origine. Par cette origine même elle se rattache à d'autres faits antérieurs du même genre. Sa forme primitive, celle-là précisément dont nous allons nous occuper, appartient donc avant tout et essentiellement à l'histoire. Il s'agit de la connaître et de la comprendre avant de l'enseigner, et surtout avant de vouloir la modifier à votre guise. Comment y arrivera-t-on? Sera-ce en la saisissant au hasard par un bout quelconque, dans la formule que la naissance ou l'éducation aura mise entre vos mains, sous la forme arbitraire que lui aura donnée, sciemment ou sans le savoir, votre raison, votre philosophie, peut-être votre préjugé, votre secrète antipathie même? Certes non! et voilà pourtant ce que tout le monde fait, qu'il s'appelle orthodoxe ou rationaliste, ou de tel autre nom de parti qu'il lui plaira. Loin de nous la pensée de vouloir refuser, à qui que ce soit, le droit de se faire sa théologie comme il le jugera à propos; mais il ne s'agit pas ici de la théologie individuelle d'un homme, d'une école, d'une secte, d'une église. Il s'agit pour nous aujourd'hui exclusivement de la théologie chrétienne primitive, c'est-à-dire, de la forme dont les premiers disciples de Jésus ont revêtu la parole de vie recueillie de la bouche de leur Maître; il s'agit de contempler le premier travail de la réflexion sur cette parole adressée au cœur et destinée à le régénérer; il s'agit, en un mot, de remonter aux premiers anneaux de cette longue chaîne de systèmes qui traversent les

dix-huit derniers siècles, et qui tous ont puisé à la source sacrée, avec leur part de vérité, le droit de naître, et y ont mêlé leur part d'erreur qui les a successivement fait mourir.

Eh bien, nous affirmons que cette théologie là ne doit être étudiée et ne peut être comprise que par une méthode absolument et exclusivement historique. Cela revient à dire que nous voulons la rattacher à ses points de départ, apprécier la portée de ses moyens, suivre les phases de son développement, enfin, la conduire jusqu'à la limite du siècle qui l'a vue naître, jusque sur le seuil d'une autre génération héritière de la tradition apostolique, mais à laquelle de nouvelles idées et de nouveaux besoins imposaient aussi de nouvelles études, et demandaient de nouveaux systèmes. Ce but, clairement compris et fidèlement poursuivi, nous défendra tout d'abord d'adopter les procédés de la synthèse, et de tracer à l'avance un cadre dans lequel nous distribuerions les matériaux dogmatiques fournis indistinctement par tous les documents émanés des apôtres. Nous nous garderons bien de jeter dans le même moule, qui ne serait autre que notre point de vue purement subjectif, tout ce que nous aurons à constater de principes, de doctrines, de formules. Au contraire, c'est à l'analyse que nous demanderons la lumière qui éclairera notre route, à l'analyse qui apprend à l'historien à s'effacer lui-même pour ne pas masquer son sujet, qui sait respecter le caractère particulier de chaque fait, de chaque idée qu'elle rencontre, qui reconnaît à chaque époque, à chaque groupe, à chaque individualité même, si mince qu'elle soit, son droit de paraître aujourd'hui encore dans le miroir de l'histoire, ce qu'elle a été autrefois dans la réalité de la vie. Cette marche est recommandée à l'historien comme le premier de ses devoirs, quel que soit le sujet qu'il traite; à plus forte raison l'adoptera-t-il, lorsqu'il a devant lui un sujet d'une portée aussi immense que le nôtre; des questions de fait de la solution desquelles un

grand nombre de nos semblables font dépendre leurs intérêts les plus chers; des théories, enfin, qui portent le cachet de l'immortalité, et qui méritent bien qu'on n'en efface pas l'empreinte originale.

Toute bonne histoire doit d'ailleurs être pragmatique, c'est-à-dire, tenir compte des rapports de causalité qui enchaînent les faits. Pour cela, elle doit avoir égard à la succession chronologique d'abord, ensuite à l'affinité des tendances, aux évolutions naturelles de la pensée, aux influences exercées ou subies, aux caprices de la passion, aux revirements de l'opinion, à l'ascendant du génie, au despotisme des préjugés, à tous ces ressorts divers, enfin, dont l'action souvent cachée et toujours compliquée rend l'étude de la marche de l'esprit humain à la fois si difficile et si instructive. On veut bien convenir qu'il y a eu progrès dans les révélations divines, et l'on n'admettrait pas qu'il a dû y avoir progrès aussi du côté des hommes dans l'intelligence de ces révélations? Du moins, la théologie toute mécanique de nos pères, si elle l'a admis en principe, l'a nié de fait. Pour nous, ce progrès est un fait acquis à l'histoire. Nous le reconnaissons non-seulement de l'Ancien- au Nouveau-Testament, de la Synagogue à l'Église, nous le reconnaissons encore dans les limites mêmes de chacune de ces deux sphères. Nous le reconnaissons non-seulement dans la série des écrivains hébreux dont les monuments littéraires se répartissent sur dix siècles, mais encore dans les représentants spirituels de ces quelques dizaines d'années qu'on appelle le siècle apostolique. Comment? Partout ailleurs l'histoire des hommes signalerait des progrès, et il n'y en aurait pas là où nous avons affaire, d'un côté aux masses, de l'autre, à l'élite des penseurs religieux d'un peuple, d'une société? Il n'y en aurait pas, alors que Jésus-Christ a promis le contraire? alors que les théologiens de l'Église dans leurs canons, dans leurs symboles, dans leurs ouvrages, prétendent avoir suivi à

leur tour la loi du progrès, et nous donner une explication de la pensée évangélique, plus claire, plus complète, plus adéquate, enfin, que n'a été celle offerte aux fidèles par les premiers disciples ?

Ainsi, nous ne confondrons nulle part ce qui appartient à des sphères différentes de la pensée ; nous laisserons à chacun des auteurs, qui nous serviront de témoins, ce qui lui est propre ; nous rechercherons soigneusement le principe générateur de chaque série de conceptions, de chaque système individuel ; nous éviterons de leur imposer une méthode étrangère, la nôtre par exemple ; nous proscrirons cette règle mensongère, qui domine toutes les élucubrations exégétiques d'autrefois, qui insulte à la loi fondamentale de l'histoire, en établissant, *à priori*, l'accord rigoureusement parfait entre tous les penseurs, qu'un maître commun, un but identique, des espérances analogues ont pu rapprocher les uns des autres. Encore, si cet accord était trouvé par un procédé franchement objectif; mais il l'est toujours et invariablement, au moyen du système préconçu, au moyen de la conviction propre de chaque théologien, qui ne manque jamais de trouver, dans les textes qu'il compare, tout juste ce qu'il y cherchait.

Mais cette méthode analytique et disjonctive que nous préconisons, est précisément ce qui effarouche la routine et le préjugé. Christ est-il divisé ? nous crie-t-on de toutes parts ; les apôtres ont-ils été les chefs d'écoles rivales ? Est-ce à leur prédication que doivent remonter les tristes discordes qui ont toujours affligé l'Église ?

Il en serait ainsi, que nous n'y pourrions rien. Encore une fois, nous ne faisons point de théorie, nous faisons de l'histoire ; nous consultons des documents authentiques et contemporains, des documents qui sont entre les mains de tout le monde, dans lesquels chacun de nos lecteurs pourra vérifier immédiatement nos assertions. L'histoire est aussi inexorable

qu'impartiale; la passion, le préjugé, rien ne prévaudra contre elle; si elle se trompait, elle porte avec elle le moyen de corriger ses erreurs.

Mais les craintes que l'on manifeste sont exagérées et ne reposent en fin de compte que sur la fausse idée qu'on se fait toujours de la nature de l'inspiration. A en croire la théologie traditionnelle, les prophètes et les apôtres auraient été des instruments complétement passifs de la révélation; celle-ci n'aurait été sûre d'atteindre son but qu'à la condition de neutraliser, d'arrêter, soit momentanément, soit pour toujours, tout travail intellectuel dans les organes de son choix. Nous pensons au contraire que ce sont les esprits les plus élevés, les coryphées de leur siècle, qui ont eu l'honneur d'être choisis par la Providence pour lui servir d'interprètes, et qu'ils ont d'autant mieux pu seconder les vues de celle-ci, que leurs facultés naturelles étaient plus disposées à les comprendre et à les reproduire. Ils n'ont pas été des vases de matière inerte, dans lesquels l'eau, qui contenait le germe de la vie, serait devenue stagnante; au contraire, leur esprit était l'atelier d'un travail vivant, libre et organisateur, et l'impulsion divine, qui l'avait provoqué, loin d'affaiblir les ressorts de leur intelligence, devait en redoubler l'énergie. Le Saint-Esprit les préparait, pour recevoir la vérité céleste, purifiait leur volonté pour le ministère de la Parole, et prévenait ainsi tout égarement de la pensée ou de l'action, qui aurait pu compromettre la cause qu'ils étaient appelés à servir; mais, de leur côté, ils mettaient au service de cette même cause leurs facultés naturelles, les dons particuliers de leur esprit, leur entendement, leur savoir, leur éloquence.

Voilà pourquoi tel d'entre eux se faisait apôtre, tandis qu'un autre se traçait son cercle d'activité dans une localité restreinte; tel devenait auteur, son frère se bornant à la prédication orale. L'un avait la plume plus exercée que l'autre;

leur style était différent. Celui-ci s'élevait dans la région de la spéculation, celui-là s'arrêtait dans la sphère de l'instruction populaire et pratique. Les diverses faces sous lesquelles se présentait l'inépuisable trésor de l'Évangile, ils ne les avaient pas saisies toutes en même temps, ils ne se les étaient pas appropriées toutes avec la même lucidité; le pôle qui attirait l'aiguille aimantée de leur sentiment ou de leur intelligence, n'était pas situé pour tous au même point de la sphère de la révélation.

Tout cela amenait des nuances dans l'individualité des auteurs sacrés. Si la théologie systématique éprouve le besoin de rechercher, au-dessus de ces différences, l'unité du rayon de la lumière divine, dont elles rendent les couleurs variées, comme dans un prisme, si elle a même le droit de le faire, la théologie historique n'a jamais celui de les effacer; elle a avant tout le devoir de les constater, de les ramener à leur véritable valeur, de revendiquer pour les apôtres leur qualité d'hommes, d'écrivains, de penseurs, et de leur en tenir compte. L'unité n'y perdra rien de ce qu'elle peut réclamer justement, car si le plus saint devoir de l'historien est de ne pas changer les faits matériellement documentés, sa plus haute tâche est d'en dégager l'esprit, d'en faire ressortir la liaison, de les enchâsser pour ainsi dire dans le grand cadre du gouvernement providentiel de l'humanité.

Ces réflexions sont suggérées, nous l'avouons, par le point de vue rationnel, duquel nous avons l'habitude d'envisager tout ce qui tient à l'histoire. Il nous serait facile, d'ailleurs, de prouver qu'elles sont autorisées par les déclarations positives des premiers disciples de Jésus-Christ eux-mêmes. Leur histoire, que nous raconterons, atteste l'existence parmi eux de vues différentes sur certains points spéciaux, ou bien encore sur certains rapports généraux, par exemple le rapport de la dispensation chrétienne à celle qui l'a précédée. Ils

ne cherchent point à masquer, à cacher ces divergences (Gal. II). Dirons-nous que ces aveux sont le fruit d'une illusion, ou ne chercherons-nous pas plutôt, au-dessus de ces différences dans la forme, l'unité des esprits et des cœurs? Ailleurs, ils posent en fait que l'instruction évangélique doit se régler sur le public auquel elle s'adresse, et qu'il y a des points de doctrine plus généralement, plus immédiatement nécessaires, d'autres, qui peuvent ou doivent être réservées à un auditoire mieux préparé (1 Cor. II. 6 ss.; III. 1; Hébr. VI. 1). N'avons-nous pas un intérêt direct à nous enquérir de la nature et de l'objet de cette appréciation diverse des dogmes chrétiens? Ils avouent, en toute humilité, n'être que de faibles instruments entre les mains de Dieu, éprouvant toujours le besoin de l'illumination et de l'appui céleste, pour accomplir dignement leur mission (2 Cor. IV. 6 ss.). Ils distinguent ce qu'ils ont reçu du Maître, de ce qu'ils y ont ajouté eux-mêmes (1 Cor. VII. 25. 40). Ils reconnaissent être toujours à l'apprentissage, leur intelligence ne voyant encore que dans un miroir et obscurément, et non face à face; leur savoir, et la prédication qui en rend compte, ne saisissant et ne redisant que des fragments de la vérité absolue (1 Cor. XIII. 9 ss.). Ne pourrons-nous pas nous édifier en contemplant le travail de leur esprit, qui lutte avec courage et persévérance, pour faire de plus en plus disparaître la distance qui séparera toujours la conception de l'homme de la vérité de Dieu? Enfin, ils reconnaissent qu'il y a une différence entre la foi et l'intuition (2 Cor. V. 7), entre la perspective lointaine et imparfaite, mais suffisant aux besoins actuels de l'âme, et la contemplation immédiate qui doit un jour étancher la soif de l'esprit. Nous serait-il interdit de nous associer à leurs espérances, de même qu'il est de notre devoir et de notre bonheur de nous associer, dès aujourd'hui, à leurs convictions?

Mais les apôtres n'ont pas eu seulement la conscience que

leurs prédications respectives expriment des types particuliers de la pensée chrétienne; ils relèvent ce fait, ils insistent sur sa portée et en revendiquent soit l'honneur soit la responsabilité. Paul, du moins, a bien à cœur que l'Évangile soit conservé et propagé tel que lui il le concevait et le prêchait, τὸ εὐαγγέλιόν μου (2 Tim. II. 8; Rom. II. 16; XVI. 25); et cette formule n'exprime pas une opposition à ce que plus tard on a appelé l'hérésie, car dans ce cas il aurait pu se contenter de nommer l'Évangile sans y ajouter son nom; il l'oppose à toute autre formule qui ne correspondait pas exactement avec la sienne. De quel droit irions-nous amalgamer celle-ci avec ce qui s'est formé et développé à côté d'elle?

Enfin, il ne faut pas perdre de vue que les apôtres, dans leur enseignement oral ou écrit, ont été indépendants les uns des autres. Leurs premiers auditeurs et disciples ont dû pouvoir les comprendre, ont dû comprendre l'Évangile qui leur était prêché, et se croire membres légitimes de la grande communauté, sans avoir eu l'avantage de les entendre tous l'un après l'autre. Cet avantage n'échut qu'aux générations suivantes, qui, par la lecture, purent communiquer avec plusieurs apôtres à la fois; mais elles ne l'obtinrent qu'au prix d'un désavantage non moins grand. La lettre de ces quelques pages, si peu nombreuses, dut leur tenir lieu de l'enseignement oral et vivant des premiers disciples, ce commentaire inépuisable d'un texte qui ne laisse pas que d'en avoir besoin, cette source toujours abondante de souvenirs édifiants, de leçons salutaires et de sentiments capables de gagner les cœurs par l'ascendant irrésistible qu'ils exerçaient. Comme chrétiens, jaloux de saisir toutes les mains qui peuvent nous conduire vers Christ, comme théologiens, intéressés à profiter de toutes les lumières qui peuvent nous éclairer dans la recherche de la vérité, nous devrons toujours chercher à fonder nos études sur le Nouveau-Testament tout entier, à méditer et à nous

approprier les idées et les convictions de tous les apôtres indistinctement. Mais, comme historiens, curieux d'assister au spectacle de la révolution la plus admirable, la plus évidemment providentielle de toutes celles qui ont marqué le chemin de l'esprit humain, comme membres d'une communauté particulière, recherchant dans l'antiquité les premières traces des divisions qui séparent les églises, nous avons un intérêt tout aussi grand à ne point confondre les systèmes et les hommes, à les tenir à distance, pour en mieux apprécier le caractère et l'influence. Cela ne nous empêchera jamais de reconnaître au-dessus d'eux le même esprit qui les inspire, et devant eux le même but vers lequel ils tendent (1 Cor. XII. 4. 7).

Nous n'avons que peu de mots à dire sur les sources où nous puiserons les matériaux de notre histoire. Ces sources sont essentiellement, nous pourrions même dire exclusivement, les livres du Nouveau-Testament. Les quelques écrits de chrétiens, qui peuvent encore être rapportés au premier siècle et qui ne sont pas compris dans la collection sacrée, sont d'une importance si minime, que nous pouvons les passer ici sous silence, bien que nous nous proposions d'y revenir en temps et lieu. Quant aux juifs et aux païens, tout le monde sait que la littérature de cette époque n'offre absolument rien sur le sujet qui nous occupe. Seulement dans la suite de cette introduction, lorsqu'il s'agira de dresser un tableau religieux du judaïsme contemporain, nous aurons recours aux documents qui lui appartiennent en propre. Enfin, la littérature chrétienne du second siècle ne peut déjà plus passer pour l'expression fidèle et authentique des idées qui ont prévalu au premier, et ce n'est qu'avec circonspection et avec une extrême réserve qu'on peut, dans l'occasion, y puiser des renseignements capables de jeter plus de lumière sur des points qui en auraient besoin.

Pour ce qui est des écrits des apôtres mêmes, nous avons encore à faire deux remarques préliminaires. On sait que plusieurs de ces écrits n'ont pas été accueillis avec une entière confiance par l'ancienne Église, et que la critique moderne a élevé des doutes plus ou moins graves sur leur authenticité. Notre qualité d'historien ne nous dispense pas de nous prononcer sur ces questions; au contraire, elle nous impose le devoir de ne commencer notre travail qu'après nous être formé une opinion précise sur la valeur historique de nos sources. Nous nous hâtons donc de déclarer que nous considérons comme appartenant au premier siècle, tous les livres que nos églises aujourd'hui placent unanimement dans le canon du Nouveau-Testament. Nous en exceptons un seul, au sujet duquel il nous a été impossible de ne pas nous en tenir au jugement des plus anciens Pères et de plusieurs de nos Réformateurs les plus illustres. Les raisons sur lesquelles s'appuie chacun des résultats auxquels notre critique nous a conduit, ont été consignées dans un autre ouvrage; nous n'avons pas besoin d'y revenir ici. Nous ferons observer d'ailleurs que pour notre but actuel il importe beaucoup plus d'avoir établi l'époque d'un livre apostolique, que de décider une question de nom propre d'auteur. Nous n'écrivons pas une histoire de la littérature, mais une histoire de la théologie; ce ne sont point les personnes, ce sont les idées que nous recherchons pour les classer, pour les comparer, pour les mettre les unes avec les autres dans le rapport de connexité qui leur appartient. Dans le cercle chronologique, où nous nous renfermons, ce sont ces idées, ce sont les principes qui décident de la place à assigner à chaque écrit en particulier; et les auteurs, fussent-ils anonymes, nous en diront bien plus sur eux-mêmes, et se feront connaître bien mieux que ne pourra le faire une tradition souvent variable et sujette à caution, ou une critique purement littéraire, qui ne marche qu'en tâtonnant.

Voici un second fait que nous devons rappeler à nos lecteurs au sujet de nos sources. Elles donneront sans doute à l'historien ce qu'elles ont toujours donné à l'Église, l'ensemble des croyances propagées par les apôtres, et formant, pour toutes les communions chrétiennes, la base et le point de départ de la théologie. Pour l'historien comme pour le théologien, la partie essentielle et capitale du travail sera de dégager ces croyances, cet enseignement, des formes purement accidentelles, sous lesquelles il se présente, soit dans la narration, soit dans les instructions épistolaires, de lui donner les allures de la théorie et du système, sans en altérer l'essence. Mais il y trouvera encore d'autres données très-précieuses, que le théologien peut négliger, parce qu'elles n'ont plus de valeur pour l'Église. Il y apprend à connaître les opinions et les espérances, les préjugés et les erreurs répandus dans la première société chrétienne, et que la prédication apostolique a dû corriger et combattre, ou qui ont cédé peu à peu à l'influence de cet esprit de lumière et de progrès qui, selon la promesse formelle du Seigneur, a si visiblement dirigé l'Église dans une carrière entourée de périls. Il est évident que toutes ces opinions, quelle que soit d'ailleurs leur valeur propre, appartiennent à l'histoire des idées religieuses; cette histoire serait très-incomplète, si elle n'en tenait pas compte; elle risquerait de tomber dans ce défaut si vulgaire parmi les théologiens, de faire un tableau purement idéal de l'esprit de l'Église naissante, en ne prenant que les lumières et en négligeant les ombres.

D'après cela, voici la marche que nous suivrons dans cet ouvrage. Nous consacrerons un premier livre à l'exposé de l'état religieux du judaïsme à l'époque de l'apparition de Jésus-Christ. L'importance de cet exposé préliminaire ne résulte pas du rapport dans lequel l'Évangile, envisagé comme théorie, se serait trouvé avec la théologie contemporaine, mais de l'influence que celle-ci exerçait sur les masses, et par consé-

quent sur les idées et les tendances de la majorité des premiers chrétiens.

Le second livre sera consacré à des études sur l'enseignement de Jésus-Christ. Cet enseignement, sans doute, n'est pas de nature à se prêter à une réduction en système; néanmoins, il présente un certain nombre de points saillants qu'il s'agit de passer en revue dans un ordre convenable, et en tout cas, il a servi de base aux différentes expositions dogmatiques, essayées par les apôtres. Ainsi, ces deux premiers tableaux nous feront connaître le double point de départ ou la double source de la théologie chrétienne. C'est le mélange inégal et varié de ces deux éléments qui a produit les évolutions successives de cette théologie, et qui, à vrai dire, les produit encore.

Les trois livres suivants présenteront le tableau des trois phases principales de la théologie apostolique, telles qu'elles se sont successivement produites dans l'Église primitive; la première se rattachant essentiellement aux idées antérieurement reçues, et mariant l'Évangile avec la loi; la seconde, saisissant la différence fondamentale de ces deux dispensations, et combattant pour l'émancipation de l'Évangile; la troisième, enfin, ayant déjà complétement franchi le champ de la polémique antijudaïque, et élevant l'Évangile d'une manière tout à fait indépendante, dans la sphère de la spéculation théologique et du mysticisme religieux.

Le sixième et dernier livre, enfin, doit raconter les destinées de ces divers types d'enseignement en tant qu'ils ont laissé des traces dans l'histoire du premier siècle. Il devra retracer principalement les épreuves plus ou moins difficiles, les chances de succès ou de revers qu'a traversées à cette époque le plus actif et le plus puissant de ces types, celui auquel l'avenir réservait une prépondérance si éclatante sur les autres, mais qui dans le premier âge était plutôt un élément de controverse, un ferment de dissolution, destiné comme

toutes les grandes choses ici-bas à conquérir avec peine le droit de bourgeoisie dans la sphère où il devait régner un jour.

Cette méthode et le cadre de notre ouvrage, qui en est la conséquence naturelle, expliqueront aussi le titre que nous avons choisi pour le caractériser. Nous avons abandonné celui d'une *théologie biblique*, adopté par tous nos prédécesseurs, et bien qu'au fond notre but ait été le même que le leur. Nous voulions éviter jusqu'à la dernière apparence d'une exposition subjective, et constater dès la première page le point de vue historique que nous avons suivi. La présence du premier et du dernier livre nous faisait d'ailleurs une nécessité de notre choix. Mais partout nous avons tâché, autant que le sujet le comportait, de rester dans les formes de la narration; nous avons cherché à présenter aux lecteurs les doctrines intactes et pures, convaincu que nous étions qu'elles feraient sur eux une impression bien plus profonde par elles-mêmes que par tous les efforts que nous aurions pu tenter pour les démontrer et pour les recommander. D'un autre côté, une *histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* nous permettait d'introduire dans notre livre un élément, on ne peut plus instructif; nous trouvions les moyens de mettre en regard de l'enseignement normal des apôtres, qui fait le sujet exclusif de la théologie biblique, le tableau des effets qu'il produisit immédiatement, et qui ne laissèrent pas que de réagir sur ses formes et sur son développement. Ce n'est que de cette manière que le fait primordial de la grande et intéressante histoire de la théologie chrétienne, la théologie biblique, ne reste plus suspendu en l'air, comme c'est le cas dans un exposé purement théorique, mais se rattache tout de suite à la longue série des évolutions postérieures, à travers lesquelles nous avons reçu l'Évangile à notre tour, et qui ne sont pas destinées à s'arrêter jamais.

LIVRE PREMIER.

LE JUDAÏSME.

CHAPITRE PREMIER.

Le Mosaïsme avant l'exil.

Jésus-Christ, en s'offrant à l'humanité comme médiateur d'un rapport tout nouveau à établir entre elle et son créateur, a dû rattacher ses propres révélations à celles qui l'avaient précédé, et en même temps aux idées qui avaient cours chez le peuple auquel il s'adressait d'abord. Le premier de ces deux faits, la liaison providentielle ou dogmatique entre l'ancienne et la nouvelle Alliance, est l'un des points les plus importants de toute théorie du christianisme, et nous verrons plus loin comment le Seigneur lui-même, et après lui ses disciples, l'ont envisagé et formulé. Mais le second fait aussi, l'influence exercée par les opinions traditionnelles sur l'enseignement évangélique et sur les convictions qu'il venait fonder, est une chose que l'histoire ne doit pas négliger. Elle lui appartient même exclusivement, la théologie théorique, l'exposition du dogme positif n'ayant pas besoin de s'y arrêter. La forme de l'enseignement de Jésus, la mesure de ses communications, les obstacles qu'il rencontrait, la manière dont il devait les combattre, ses chances de succès immédiat ou à venir, tout cela dépendait plus ou moins de l'état des esprits lors de son apparition. Les apôtres, à leur tour, en dépendaient beaucoup plus encore. Ils avaient été juifs avant d'être chrétiens; c'est en passant par la Synagogue qu'ils étaient arrivés à Christ. Le sort du grain que le semeur vint déposer dans leurs âmes était déterminé par la nature du sol qui le recevait.

On reconnaîtra donc avec nous la nécessité pour l'historien de s'orienter préalablement sur le terrain où l'Église chrétienne est venue s'établir. Cette étude préliminaire, loin d'être un hors d'œuvre, se justifiera amplement par les nombreux points de contact qu'elle nous fera découvrir entre les écoles anciennes et les systèmes nouveaux. Partout nous verrons des faits variés et souvent frappants confirmer la grande loi qui régit l'esprit humain et sa marche progressive dans le chemin de la vérité: il ne se dégage jamais complétement de ce que sa première éducation lui a implanté d'idées, et ne s'approprie jamais sans les modifier, celles qui lui arrivent du dehors. Mais le terrain que nous voulions explorer, n'est point l'ensemble des principes de religion et de morale que nous trouvons dans les livres de l'Ancien-Testament. D'abord, on aurait tort de supposer que la masse du peuple juif en avait une connaissance bien pure et bien directe; ensuite il ne faut pas perdre de vue que la plupart de ces livres sont séparés de l'époque que nous devons étudier par une série de siècles, pendant lesquels d'autres influences plus puissantes se firent sentir au sein de la nation, et lui imprimèrent un caractère différent de celui de ses ancêtres.

C'est ce caractère particulier de la nationalité juive, à l'époque de Jésus-Christ et des apôtres, qui fera l'objet spécial des pages qu'on va lire. Il tient à la constitution civile et politique du peuple, mélange singulier d'autonomie et de vasselage, non moins qu'à son état religieux et ecclésiastique, qui consacrait les idées les plus pures et les plus élevées par des formes sans vie et sans valeur. La notion du judaïsme, en tant qu'elle se rattache à ces sphères si diverses de la vie sociale, est donc une notion complexe, et offre aux regards de l'historien des faces très-variées. Mais elle est surtout une notion concrète en ce qu'elle représente des faits extérieurs, matériels, palpables; elle résume l'existence d'une longue suite de

générations, non-seulement dans ses principes, mais surtout aussi dans l'application qui en était faite aux croyances, au gouvernement, à la science, et jusqu'à la vie intime autour du foyer domestique. Cette existence, avec ses principes et ses formes que nous avons aujourd'hui encore sous les yeux, avec son caractère en apparence indélébile, elle a pris naissance dans le temps, et ne remonte pas, tant s'en faut, jusqu'aux origines du peuple d'Israël. Le judaïsme est précédé dans l'histoire d'une autre phase de développement, qu'il est impossible de confondre avec lui. Il fut un temps où les idées qui forment sa base et son essence ne vivaient encore que dans l'esprit de quelques individus chargés par la Providence de les conserver et de les propager, peut-être dans le cœur docile d'un petit nombre de disciples formés à leur école. Mais elles n'étaient point encore parvenues à s'incarner dans la nation entière, à la façonner à leur image, à pénétrer le gouvernement civil, à créer toutes les institutions sociales propres à les consolider et à les répandre. Elles existaient donc plutôt à l'état abstrait de loi, de principe; l'application leur faisait défaut, leur influence était limitée, souvent peu apparente; en revanche, elles ne risquaient pas trop de se détériorer par leur contact avec la vie publique, ni de s'appauvrir par leur rapport plus intime avec des masses grossières et non encore disciplinées.

Cette phase, plus ancienne, nous dirons volontiers plus idéale, de la vie du peuple israélite, peut être désignée par le nom de Mosaïsme. Il consacre la mémoire de l'homme extraordinaire, auquel la reconnaissance de trente siècles rapporte les commencements de la civilisation du monde, en tant que celle-ci, sous la conduite plus immédiate de Dieu, a dû s'opérer par la loi religieuse. Le premier il formula cette loi, pour en faire le principe d'un mouvement national, et c'est par elle qu'il entreprit de créer un peuple d'hommes, dignes de ce nom, avec les hordes barbares qu'il conduisait à

travers le désert. Une pareille tâche, bien que courageusement abordée et poursuivie avec cette foi qui transporte les montagnes, était au-dessus des forces d'un seul mortel; jamais l'humanité ne marche à pas de géant. Mais le succès, garanti par une puissance plus invincible que celle des efforts humains, n'était pas compromis pour se faire plus longtemps attendre. Moïse eut des successeurs. Le peuple d'Israël, en cela surtout le peuple élu d'entre tous les autres, ne manqua jamais de directeurs spirituels, prêchant et agissant à l'exemple du premier et du plus grand des prophètes, et assurant, par la persuasion du conseil et de la promesse, comme par l'énergie de la menace et du châtiment, la conservation de plus en plus facile, l'autorité de plus en plus générale du dépôt sacré, qui leur était confié. C'est à regret que nous nous refusons le plaisir de raconter l'histoire du Mosaïsme, depuis sa première et solennelle promulgation, à travers toutes les vicissitudes des révolutions politiques, qui entravèrent ses progrès jusqu'au moment où il sembla devoir être enseveli sous les ruines du temple qu'il avait élevé comme son symbole vivant. Ce récit nous éloignerait trop de notre sujet. Il nous importe moins aujourd'hui de savoir par quels moyens il put subsister et grandir, malgré des obstacles sans nombre, que de résumer en quelques mots ce qui faisait son essence, ce qui a dû être le point de départ de sa restauration. Nous ne rechercherons donc pas ici le développement graduel de son principe et de ses formes, tel qu'on peut le poursuivre de Moïse à Samuel, de David à Jérémie. Nous regarderons plutôt les prophètes comme unis par une admirable solidarité, et leur pensée, transmise de main en main sous la sauvegarde de l'Esprit divin, se présentera à nous sous la forme accomplie qu'elle avait revêtue au jour de sa dernière épreuve et dans la bouche de son interprète le plus courageux et en même temps le plus malheureux.

L'idée fondamentale et génératrice de l'enseignement prophétique était celle de la théocratie, ou de la cité de Dieu. Par elle, le Mosaïsme était ou devint une religion éminemment sociale, sous l'empire de laquelle la vie civile et politique de la nation pouvait et devait de plus en plus être gouvernée et même absorbée par des principes d'un ordre supérieur. Les prophètes posèrent, comme but ou comme loi, un état de la société, par lequel tous les citoyens devaient se trouver dans un rapport immédiat avec Jéhovah, acceptant sa volonté comme la norme unique de leurs actions, collectives ou individuelles, et recevant, en retour de cette obéissance sans bornes, la promesse d'une protection toute particulière. D'après cette conception idéale, Israël devait être un peuple de saints et de prêtres. Ce n'était point là, de la part des prophètes, une simple exhortation, un éloquent appel aux consciences, dicté par un sentiment moral noble et sérieux. C'était pour eux une affaire de conviction, c'était leur foi, ce que l'on pourrait appeler la partie spéculative de leur théologie. Elle reposait sur plusieurs prémisses, on ne peut plus simples, mais très-fécondes, et remarquables surtout en ce qu'aucun autre peuple de l'antiquité ne les a connues.

La première de ces prémisses est celle du monothéisme, la croyance en un Dieu unique, créateur du ciel et de la terre. Cette croyance était opposée d'abord à l'antique sabéisme des peuples sémites, dont la conscience religieuse, impuissante à concevoir la notion d'une divinité créatrice, élevée au-dessus de la nature, s'arrêta à celle d'une pluralité de dieux, gouvernant un monde, dont ils faisaient partie intégrante. Mais cette même croyance se mit aussi en opposition avec le particularisme à la fois politique et religieux de tous les peuples anciens, d'après lequel chaque nation avait son dieu à elle, dont le culte ne faisait que constater la réciprocité des devoirs et des services. On sait que ce particularisme n'était rien

moins qu'étranger aux Hébreux, qu'il favorisait chez eux ces fréquentes rechutes dans le polythéisme, autrement inexplicables. L'idée de la théocratie elle-même, imparfaitement comprise ou détachée de ses compléments nécessaires, a pu lui prêter son appui, et, à vrai dire, n'est pas parvenue à le corriger et à l'effacer tout à fait. Les attributs donnés au Dieu unique, révèlent d'ailleurs la pureté et l'élévation de la conception religieuse des prophètes. Dans la sphère morale, sa sainteté et sa justice facilitaient l'accomplissement du devoir, tout en exaltant l'autorité de la loi, et dans la sphère métaphysique, pour ne citer qu'un seul fait, son nom propre même, Jéhovah, ou mieux Iahwêh (c'est-à-dire Celui qui est) rend un témoignage éclatant en faveur de ceux qui l'adoptèrent de préférence à tous les autres. Nous rappellerons encore que la représentation figurée de la divinité était déclarée incompatible avec la majesté de sa personne, et par suite sévèrement interdite, partout où le prophétisme parvint à donner force de loi à ses principes.

D'un autre côté, la théocratie trouvait sa garantie dans l'idée d'une alliance faite par Dieu avec le peuple israélite. Cette alliance, proposée déjà aux patriarches et cimentée par leur pieuse soumission à la volonté du Très-Haut, était devenue, aux journées du Sinaï, un contrat solennel, accepté par Moïse au nom des tribus, et rappelé, depuis cette époque, à la nation, dans ses bons comme dans ses mauvais jours, par la bouche des prophètes. Il s'y rattachait des promesses de prospérité nationale, la perspective d'une vie paisible, de la possession assurée d'un sol fertile, d'une protection puissante et efficace contre les ennemis du dehors. La parole de Jéhovah était engagée par ce contrat. Elle n'aurait pas fait défaut au peuple, si le peuple, fidèle à la sienne, eût voulu marcher dans les voies de son Dieu. Mais une génération après l'autre sortait de ce chemin tracé d'avance, et perdait ainsi, par sa

propre faute, le bénéfice du contrat. Dieu cependant ne le rompait point; mais continuant, par le ministère des prophètes, à faire l'éducation d'Israël, en l'exhortant, en le châtiant, en le purifiant par des épreuves plus ou moins douloureuses, il réservait à une génération meilleure, dévouée, lui appartenant de cœur et d'âme, et ne se bornant pas à des démonstrations extérieures, la réalisation heureuse et complète de ses promesses. Toujours c'étaient les enfants d'Abraham, auxquels Jéhovah accordait le privilége de ses révélations et de ses bienfaits; les autres nations, étrangères à son alliance et sans promesses directes, devaient éprouver sa colère aussi longtemps qu'elles resteraient hostiles à Israël, bien que, de temps à autre, elles lui servissent d'instruments pour punir le peuple rebelle. Cependant, lorsque une fois la théocratie idéale aurait été établie en Sion, elles aussi devaient venir y apporter leurs offrandes et s'unir, comme membres convertis et soumis, aux élus de la souche sacrée.

Voilà ce que les prophètes proclamaient dans tous leurs discours, ce qu'ils consignent dans chaque page de leurs écrits. Il importe de constater ici deux faits très-remarquables qui donnent un caractère tout particulier à leur prédication et à leur théologie. Jamais ils ne s'adressent aux individus, toujours à la nation entière et collectivement. Les exceptions apparentes, en y regardant de près, ne feront que confirmer cette règle. C'est le peuple qui pâtira pour ses méfaits, c'est le peuple qui sera récompensé pour sa conversion. S'il y a lieu de distinguer diverses catégories d'hommes, les uns soumis, les autres rebelles à la volonté de Dieu, ce sont, des deux côtés, des masses, et non des individus, auxquelles les décrets de la justice céleste sont annoncés. Ce point de vue général, universaliste, explique en partie, mais en partie seulement, le second fait que nous devons relever ici. C'est que les prédictions et les espérances des prophètes se rattachent invariable-

ment à l'existence terrestre et politique de la nation, et que les peintures les plus idéales de l'avenir ne sortent point du cercle des conditions inhérentes à cette existence. Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que cette limitation de l'horizon religieux, que le paganisme contemporain même avait su étendre à cet égard, n'a porté aucun préjudice à l'énergie des convictions et des tendances morales. La croyance populaire à un séjour des morts dans un lieu de morne et éternel silence, sans peine et sans plaisir, ne contenant aucun élément éthique ou religieux, nous comprenons que le prophétisme n'y ait pas cherché ou trouvé la base de sa théodicée et de ses prédications.

Il y a un dernier fait que nous devons signaler encore dans cette courte ébauche du Mosaïsme des prophètes. C'est qu'ils avaient une foi inébranlable dans l'avenir. Tandis que les philosophes et les poëtes, chez les autres peuples, ne voyaient le bien et le bonheur qu'au berceau de l'humanité, et se consumaient en stériles regrets au sujet d'une perte irréparable, les prophètes voyaient devant eux la réalisation de leurs espérances. L'empire momentané du mal, le triomphe apparent des divinités étrangères, les persécutions qu'ils enduraient eux-mêmes, rien ne pouvait affaiblir leur courage à proclamer la victoire définitive de Jéhovah et de son royaume. Les défaites mêmes qui entamaient la puissance de Juda étaient à leurs yeux des gages de la direction providentielle de ses destinées, et les ruines qui les entouraient pouvaient toujours servir de fondements pour un nouvel édifice social. La nation entière dût-elle être engloutie dans un immense cataclysme, ils n'en étaient que plus sûrs de voir sortir de son tombeau le germe d'un nouveau peuple, rompant avec les errements de ses pères. Sans doute, ils ne cessaient, pour arriver à un but aussi élevé, d'employer les moyens lents et naturels de l'éducation; ils ne se laissaient rebuter par aucun obstacle; mais leur espoir

se fondait davantage sur la puissance miraculeuse du Dieu d'Israël qui devait amener un meilleur ordre de choses par un changement plus direct, plus hâtif, plus radical. Un dernier châtiment, plus terrible que tous ceux que l'histoire connaissait, devait enfin purifier la nation, en la faisant passer par un abîme de sang et de misère; l'innocent y allait souffrir avec et pour le coupable, et racheter ainsi les survivants auxquels le pardon serait offert. Une nouvelle ère s'ouvrait après ces péripéties suprêmes, devant le regard radieux des prophètes. Ils attendaient, ils prédisaient l'apparition d'un roi, représentant de Jéhovah et oint de son esprit, qui relèverait le trône de David, et prendrait dans ses mains les rênes d'un gouvernement théocratique modèle. Sous lui, les lois et la justice devaient régner sans partage, l'éclat de son nom devait protéger les frontières, et une paix durable, basée sur une sainteté et une piété jusque là sans exemple, devait faire le bonheur de tous les citoyens. Cette perspective, présentée tantôt à une cour corrompue, tantôt à une population décimée par la guerre et la famine, se dessinait avec des couleurs toujours moins en rapport avec les données de l'expérience, et finit par se soustraire tout à fait au contrôle de la réalité.

Nous ne pousserons pas plus loin l'analyse théologique des discours des prophètes; nous craindrions de nous perdre dans les détails, et d'affaiblir par là l'impression que les idées exposées dans ces pages sont capables de produire sur le lecteur. Il nous importait surtout de faire ressortir celles qui plus tard ont exercé une influence marquée sur la société qui remplaça l'ancien peuple hébreu. Il y a cependant une dernière observation à faire au sujet de la prédication des prophètes. L'histoire nous apprend surabondamment que le peuple juif, dans ces temps reculés, était au-dessous de la tâche que la Providence lui réservait, et ne se montrait guère docile à une direction si admirable. On pourrait même s'étonner que

le Mosaïsme n'ait pas souffert davantage de sa lutte incessante contre des tendances hostiles et grossières. Ce qui en rendait la conservation plus facile, c'est la forme matérielle et palpable dont il s'était revêtu, et qui, en faisant une impression plus profonde sur les esprits de la foule, familiarisait celle-ci avec des idées qui autrement lui auraient échappé. Cette forme, c'était le culte. Tout le monde sait qu'il consistait de prime abord en une série de rites communs à la plupart des anciens peuples. Les sacrifices, les fêtes, les lustrations, le sacerdoce, sont des institutions généralement antérieures au prophétisme, et par cela même indépendantes de ce dernier. Mais elles ne lui sont pas antipathiques. Au contraire, il a pu les adopter comme des formes et des symboles propres à représenter des idées religieuses : les sacrifices pouvaient tenir en éveil la conscience du péché, vivifier le besoin de la réconciliation et entretenir le sentiment d'une pieuse gratitude; les fêtes, de champêtres et domestiques qu'elles étaient dans le principe, en venaient à consacrer les souvenirs de l'histoire théocratique; le sacerdoce surveillait le culte, l'empêchait de s'éloigner de son principe spirituel, et exposait aux yeux du peuple la dignité supérieure du serviteur de Jéhovah. Mais jamais les prophètes n'attachèrent de valeur à ces choses, comme à des moyens de sanctification; ils les repoussèrent même avec dédain partout où elles n'étaient pas sanctifiées elles-mêmes par la pureté du cœur. Elles ne devaient être que l'expression d'une disposition intime, et surtout servir de liens extérieurs à la société théocratique. Car il ne faut pas perdre de vue que le culte lévitique est, presque à tout égard, plutôt le symbole d'un rapport national que de sentiments individuels, et l'on ne saurait trop répéter que le Mosaïsme, dans toutes les phases de son développement, n'a point assez songé aux besoins et aux droits de l'individu dans la sphère religieuse. Tant que l'idée, qui vivifiait ce culte, restait à la portée des consciences,

il ne pouvait dégénérer en un mécanisme pénible et minutieux. Le symbole n'étouffait pas l'esprit, et les prophètes, dont les intérêts ne se confondaient point avec ceux de la caste sacerdotale, souvent leur ennemie, travaillaient constamment à ce que le peuple ne se méprît pas sur la valeur relative des deux éléments.

On ne peut donc pas dire, après tout, que le Mosaïsme fût la religion de l'ancien peuple juif. En le définissant ainsi, on ferait trop d'honneur à ce dernier, ou bien on risquerait de trop le dégrader lui-même. Il était la religion de quelques-uns, d'un certain nombre d'hommes, rapprochés les uns des autres, non-seulement par la communauté des idées, mais encore par des liens extérieurs, et choisis par la Providence pour recommander, pour inoculer à leurs concitoyens des principes de foi et de mœurs dont ils avaient été les premiers à reconnaître le prix, et qu'ils se chargèrent de conserver comme un dépôt sacré à travers toutes les vicissitudes de la fortune nationale. Une connaissance de Dieu plus pure que ne la possédait aucun peuple de l'antiquité, une appréciation plus vraie des devoirs de l'homme envers son créatenr, une saine intelligence du véritable rapport entre le culte extérieur et l'essence de la religion, des vues aussi justes qu'élevées sur ce qui doit faire le bonheur d'un peuple, enfin, la ferme croyance à la réalisation d'un beau idéal jointe à un courage à toute épreuve et à une sublime persévérance à chercher la perfection dans l'avenir, voilà ce qui constitue le caractère du prophétisme et de son enseignement; voilà, en même temps, ce qui devait imprimer un cachet particulier à la nationalité qu'il voulait créer.

CHAPITRE II.

La restauration.

Jérusalem était détruite, la nation dissoute. Elle l'était, grâce à la cruelle prudence du vainqueur, par un moyen plus efficace que l'épée ou les fers, par la déportation de tous ceux qui auraient pu conserver le sentiment de la nationalité et lui prêter l'appui de l'intelligence ou de la fortune. Heureusement, il se trouva parmi les déportés plusieurs hommes qui ne se contentèrent pas de déplorer cette terrible catastrophe comme un accident, mais qui la représentèrent comme un châtiment mérité. Ces hommes trouvèrent des auditeurs bien disposés par le malheur, et des disciples zélés, qui continuèrent après eux l'œuvre réformatrice des anciens prophètes. Favorisés par des circonstances, en apparence si peu encourageantes, ils surent ainsi, sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, faire prendre racine à des idées qui jadis avaient trouvé dans Sion un terrain généralement si ingrat. Tandis que dans la mère-patrie le gros de la nation, privé de ses chefs, ne vivait que pour réparer les désastres matériels, causés par la guerre, et risquait de se confondre avec les colonies étrangères nouvellement introduites; c'était dans l'exil qu'un petit nombre d'hommes d'élite préparaient une seconde conquête de Canaan, plus assurée et plus glorieuse que la première, parce qu'elle devait se faire par les armes de l'esprit.

Cette restauration, essentiellement destinée à conserver le double patrimoine d'Israël, son sol et sa foi, et par cela même

aussi ses espérances, est remarquable surtout par la révolution profonde et complète qu'elle amena dans l'esprit du peuple et dans les conditions de son existence. Il est de fait que les juifs, tels que nous les connaissons aujourd'hui, tels que nous les voyons déjà par la peinture qu'en font les contemporains de Jésus-Christ, sont un peuple tout autre que celui à qui s'étaient adressés les anciens prophètes. Le nom même qu'ils portent est nouveau et représente une nationalité politique et ecclésiastique différente de celle des compagnons d'armes de Josué ou de David. L'ancien peuple d'Israël, composé d'un grand nombre de tribus rivales, impatientes de supporter un gouvernement central et régulier, n'avait guère eu pour lien d'unité que le souvenir d'une origine commune, qu'il reniait incessamment par des guerres fratricides, et l'héritage d'une révélation antique, contre les lois de laquelle il était en rebellion permanente et qui, pour se faire obéir, n'avait que la bouche de quelques prédicateurs rarement écoutés. Les principes de religion et de morale, prêchés par ceux-ci, avaient eu bien de la peine à prendre racine dans les masses; l'humeur imprudemment guerrière des princes et les habitudes d'un despotisme d'autant plus déplacé, qu'il disposait de moins de forces contre l'étranger, contrebalançaient toujours leur influence civilisatrice et empêchèrent longtemps la nation de se défaire de la rudesse de ses mœurs du désert, et de s'élever au-dessus d'un syncrétisme religieux, assez voisin du polythéisme.

Tout cela changea. Une nationalité nouvelle, plus religieuse encore que politique, par son origine et ses moyens d'existence, vint, après l'exil, s'implanter en Juda, et de ce centre étendre insensiblement, et dans un cercle croissant, l'ascendant de son génie particulier. Rien de plus curieux que l'histoire de cette nationalité, de sa naissance au milieu des décombres séculaires d'une ville frappée de la malédiction du

Ciel; de son enfance, passée dans les étroites limites d'une colonie, qui disputait sa vie à la famine, aux brigands et aux bêtes du désert; de son âge viril fondant des institutions sages et modèles, cultivant avec succès les sciences et les arts sacrés, et replantant même pour un moment dans ses murs l'arbre de la liberté, arrosé du sang de ses enfants; de sa décrépitude enfin, qu'elle traîne d'exil en exil, à travers les siècles. L'intérêt psychologique, qui se rattache à cette histoire, est immense; elle est la clef de plus d'un phénomène, dont nous sommes les témoins aujourd'hui encore; sans elle enfin les livres des apôtres, les faits qu'ils racontent, restent en grande partie incompris. Néanmoins, cette histoire n'est pas encore écrite. Les difficultés qui en assiégent les abords, ne sont pas facilement surmontées. On ne la copie pas déjà toute faite dans des relations contemporaines. Il faut plus de sagacité qu'ailleurs, pour en découvrir les éléments, plus d'efforts pour les recomposer, plus de patience pour en suivre les évolutions organiques. A l'époque où les sources recommencent à couler abondamment, à l'époque des Romains et des apôtres, nous trouvons chez les juifs une foule d'institutions, de relations, de partis, d'idées, de mœurs, dont l'origine n'est documentée nulle part et appartient indubitablement à ces siècles obscurs, que nous voudrions appeler le moyen âge de l'histoire sainte. La tâche de l'historien serait de rapprocher ces institutions des germes déposés autrefois dans la nation, et qui, éclos pendant le pénible travail de sa renaissance, ont grandi sous la tutelle divine, par le labeur infatigable de dix générations.

Ce n'est pas ici l'endroit de raconter cette histoire dans tous ses détails. Elle est trop en dehors du sujet principal de cet ouvrage, pour que nous devions songer à lui consacrer une place étendue. Nous nous arrêterons à décrire les phases générales de la révolution dont nous avons parlé, surtout en

tant qu'elles sont dans un rapport plus direct avec les faits que nous aurons à étudier ultérieurement. Ce n'est donc point le cadre extérieur des événements que cette esquisse rapide est destinée à retracer. Nous devons supposer connus les faits relatifs au retour successif d'un nombre croissant de judéens, leur position au milieu de leurs frères de la Palestine, bien ou mal disposés envers eux, les noms de leurs chefs législateurs, leur condition sociale et politique, leurs espérances, leurs illusions et leurs succès, et mainte autre circonstance relatée dans des livres qui sont entre les mains de tout le monde. Nous nous contenterons de faire ressortir l'esprit de ces faits, d'en apprécier les effets et la portée, et de les rattacher ainsi aux événements et aux idées qui doivent être l'objet de notre attention particulière, dans la suite de ce récit.

Il est d'autant plus important de se faire une idée juste des causes et de la nature du changement signalé, que depuis longtemps une appréciation superficielle des phénomènes les plus saillants, qui le caractérisent, a accrédité dans le public un préjugé bien mal fondé et très-capable d'égarer l'observateur. On lit dans beaucoup de livres, en partie très-estimables, que les juifs subirent pendant l'exil, et sous l'influence de la civilisation babylonienne et persane, une métamorphose complète, qu'ils adoptèrent les idées de l'étranger, même dans la sphère religieuse, et oublièrent jusqu'à la langue de leurs pères, pour un idiome différent. Rien n'est moins exact, rien n'est plus faux même que cette manière d'expliquer les traits caractéristiques du judaïsme postérieur à l'exil. Au contraire, le trait dominant de ce judaïsme, dès son principe, a été l'attachement sincère aux traditions nationales, un patriotisme religieux de plus en plus exclusif. Voici, en peu de mots, le point de vue auquel il faut envisager l'esprit de la restauration d'Israël.

Dans leur retraite forcée, les hommes, dont le cœur restait attaché à la patrie, et qui appartenaient pour la plupart, sans doute, au parti théocratique, avaient le loisir nécessaire pour réfléchir sur les causes de la catastrophe, qu'ils avaient vainement essayé de conjurer. Dégagés pour le moment de toute préoccupation active à l'égard des affaires publiques, ils pouvaient méditer et calculer les moyens d'existence d'une petite nation comme la leur, indépendamment de toute considération extérieure et locale. Ils devaient le faire d'autant plus, que la perspective d'un retour de fortune faisait partie de leurs croyances les plus intimes et les plus positives. Rapprochés les uns des autres par le malheur commun, par des regrets et des espérances semblables, ces hommes formèrent le noyau d'un parti patriotique, plein d'énergie et de nobles sentiments, à cause de sa détresse même et de son petit nombre. Chez quelques-uns ce patriotisme, essentiellement religieux dans sa racine et dans ses tendances, s'exalta jusqu'à l'enthousiasme prophétique, et nourrit l'espoir d'un glorieux rétablissement, que leur ardente imagination se plaisait à revêtir de couleurs idéales. D'autres, esprits plus positifs, mais non moins convaincus, étudièrent avec calme les formes à donner à la société future, pour assurer sa paix et son indépendance. Leur foi était la même que celle qui avait été prêchée à leurs pères; mais leurs moyens de gouvernement, ils les avaient appris à l'école du malheur, à laquelle plus tard encore leurs successeurs durent tant d'instructions salutaires.

Le signal du retour fut donné pour la première fois, cinquante ans après la destruction du temple. Une colonie peu nombreuse et surtout peu riche s'établit sur ses ruines. Ses moyens étaient si restreints, les obstacles qu'elle rencontra si puissants, qu'il se passa tout un siècle, avant que le nouvel établissement eût quelque chance d'avenir, surtout quant à son influence spirituelle sur le dehors. Mais il avait aussi

des avantages très-positifs que l'esprit tenace et énergique de ses conducteurs sut merveilleusement mettre à profit. Le noyau de la colonie, dans une proportion numérique très-remarquable, était composé de familles sacerdotales, chez lesquelles l'esprit de caste et la discipline hiérarchique existaient déjà ou allaient facilement s'établir. L'autorité civile ne se mêlait point des affaires des colons, dont la pauvreté ne pouvait lui faire aucun ombrage. Cette même pauvreté, l'absence d'une classe aisée, ou privilégiée, ou guerrière, qui aurait fait prédominer les intérêts matériels, tout cela favorisait l'empire des idées et des institutions théocratiques. Il ne faut pas oublier que le nouvel ordre de choses était provisoirement destiné à une ville en grande partie encore ruinée, que les lois, calculées d'abord pour un territoire de quelques lieues carrées, étaient facilement rendues efficaces. Les chefs, dans leur prudente réserve, ne songèrent nullement à étendre trop précipitamment le cercle de leur influence, de peur de la compromettre dans un entourage mal préparé, et préférèrent consolider leur législation dans une sphère moins brillante, mais plus facilement façonnée à leurs idées. L'exil marque, dans l'histoire du peuple israélite, cette époque de la vie où l'homme, après bien des orages et de tristes égarements, et par quelque grande commotion venue du dehors, passe des illusions de la jeunesse à la froide maturité de l'âge viril : il y perd l'enthousiasme pour les choses saintes comme pour les passions, mais il y gagne la force du sentiment moral et la persévérance de la volonté, c'est-à-dire bien plus qu'il n'a pu perdre.

Il n'est pas difficile de reconnaître l'esprit qui dirigeait la jeune république, et qui inspirait les lois destinées à la régir. Les idées mosaïques, si infatigablement recommandées et si peu acclimatées, durant toute la période des prophètes, n'étaient plus compromises désormais dans leur empire

exclusif. Le monothéisme absolu, avec tout ce qui en découle, était maintenant un fait acquis à la conscience religieuse du peuple. La théocratie était d'autant mieux la forme naturelle du gouvernement, qu'il n'y avait plus d'autre pouvoir national qui pût lui disputer ses droits, et que l'exiguïté du territoire et le petit nombre de ses habitants en rendaient l'application simple et facile. Elle était la conséquence de cette espèce d'autonomie, que l'administration persane établissait ou tolérait dans les provinces du vaste empire. On n'avait pas davantage renié les maximes des prophètes sous des rapports non moins importants. En faisant revivre les vieilles croyances et en les entourant d'une organisation sociale, telle qu'elles n'étaient jamais encore parvenues à en créer, on n'entendait point oublier les promesses qui s'y rattachaient. On devait d'autant moins renoncer à leur bénéfice, que l'accomplissement terrible des menaces qui les avaient accompagnées, était la plus sûre garantie de la véracité de Jéhovah. Plus sa main s'était appesantie sur Israël, plus l'avenir semblait devoir briller d'une auréole de gloire et de bonheur.

Un vaste champ d'activité s'ouvrit ainsi pour les chefs intelligents qui dirigeaient la république judaïque pendant le premier siècle après l'exil. La société politique était pour eux presque une table rase, prête à recevoir leurs ordres créateurs. Profitant des lois et des traditions existantes, et plus encore des leçons de leur propre expérience, ils songèrent d'abord à former le peuple qui se trouvait sous leurs mains en un corps complétement homogène, à n'y donner accès à aucun élément qui pût troubler l'ordre légal, la règle sociale et religieuse qu'ils entendaient y établir. On commença par un système d'exclusion contre les habitants restés dans le pays, et dont le monothéisme était suspect, ou le sang mêlé à celui des colons étrangers. Les mariages mixtes, chose des plus indifférentes dans tout l'Orient, furent sévèrement inter-

dits ou rompus de force. La centralisation du culte, vainement provoquée autrefois, s'établit facilement maintenant que l'état tout entier consistait en une ville et sa banlieue. A l'avenir, quiconque voulait être Israélite et participer aux bénédictions promises aux enfants d'Abraham, devait adorer et sacrifier à Jérusalem. Ce qui dans le principe avait été un expédient désespéré du monothéisme, combattant pour son existence, devint la maxime gouvernementale la plus féconde d'une politique croyant à son éternité, et ne marchandant pas avec le temps. Le sanctuaire unique était placé sous la garde d'un sacerdoce intéressé à sa gloire et à sa conservation. On choisit dans le sein de la caste lévitique un petit nombre de familles privilégiées pour les fonctions les plus honorables de la prêtrise, afin de mieux garantir les intérêts hiérarchiques. D'ailleurs, la caste entière avait une organisation monarchique, d'autant plus puissante qu'elle était la seule de ce genre dans le petit état. Un revenu assuré élevait le prêtre au-dessus du besoin. Le culte, minutieusement réglé, marqua plus tard par sa splendeur, de plus en plus pompeuse, l'extension progressive de son cercle d'influence et l'accroissement du nombre de ses fidèles.

D'un autre côté, des lois sages réglèrent les rapports civils. Elles durent être calculées non pour une grande nation dispersée sur un vaste territoire, mais pour une population concentrée et peu nombreuse. La propriété foncière était la base de cette législation; les droits d'hérédité et de mutation furent réglés en vue de la conservation du patrimoine et de la famille; on croyait prévenir ainsi le paupérisme. En théorie, ces lois étaient habilement conçues; mais l'expérience, ici comme ailleurs, montra bientôt l'impossibilité de réglementer la fortune des individus par des systèmes agraires. Il va sans dire que toutes ces lois, dont nous n'avons pas à faire l'énumération, durent être calculées pour une société qui jouissait de

l'autonomie communale, mais non de l'indépendance politique : elles n'eurent point à organiser la haute-administration. Le législateur ne travaillait pas pour un corps politique, mais pour une communauté ecclésiastique ; il n'avait qu'à assurer à celle-ci son caractère particulier, car ce n'était qu'en le conservant qu'il engageait l'avenir. Ce point de vue, saisi avec le regard du génie, poursuivi avec l'énergie de l'héroïsme, rend un témoignage éclatant à ces hommes, la plupart inconnus, qui réussirent enfin à réaliser la pensée de Moïse et à couronner l'œuvre des prophètes. Ils le firent, sans doute, selon l'esprit de leur temps et dans la mesure des circonstances; leurs efforts n'étaient pas consacrés par l'inspiration sainte et sublime de leurs grands modèles; en revanche, ils avaient l'habitude de l'action, l'habileté pratique et le privilége d'un succès plus immédiat.

Ce succès n'est pas moins admirable que les efforts qui l'avaient préparé. La lutte avec la misère, avec le manque déplorable de toute espèce de ressources matérielles, était des plus fatigantes pour l'état naissant, et menaçait de le faire périr d'épuisement. Mais la force morale de ses chefs et de ses habitants triompha de tous les obstacles. De temps à autres, il vint des secours, et surtout de nouvelles caravanes de colons israélites émigrant de l'intérieur de l'empire. Les nouveaux venus, jamais assez nombreux pour dominer leurs prédécesseurs, étaient au contraire facilement absorbés par eux, et adoptaient sans peine l'esprit national et religieux qu'il s'agissait de conserver intact. Cela se faisait d'autant plus aisément, que les membres de la communauté, quelle que fût la date de leur établissement en Palestine, appartenaient en grande majorité à l'ancienne tribu ou au royaume de Juda, c'est-à-dire à une population chez laquelle les traditions de famille s'étaient davantage formées sous l'influence de la prédication des prophètes. Cette circonstance finit par consacrer

le nom de Juda, de judaïsme, de juifs enfin, pour désigner la nationalité israélite, telle qu'elle s'était constituée à Jérusalem depuis le retour de l'exil.

Cependant cette nationalité, avec les idées pleines d'avenir qui lui appartenaient en propre, ne devait pas borner son influence bienfaisante à une sphère aussi étroite. Celle-ci s'agrandit, mais son nom lui resta, comme un monument destiné à conserver la mémoire de ceux qui avaient fondé une seconde fois le peuple et son sanctuaire. Bientôt les contrées voisines tournèrent leurs yeux vers ce dernier. Tout ce qui avait appartenu à l'ancien royaume de Juda, se rallia à la métropole; les nombreux israélites restés épars à l'orient du Jourdain, sur les confins du désert, dans les vallées du Liban, ne tardèrent pas à faire de même, aussitôt que la réputation du temple restauré put pénétrer jusque chez eux. Il n'y eut que la population de l'ancien royaume d'Éphraïm qui se tint à l'écart, soit à cause des soupçons qui l'avaient repoussée dans le commencement, soit par l'effet de ce vieil antagonisme qui la séparait de Juda depuis tant de siècles, et dont les rancunes avaient survécu à toutes les révolutions. Les Samaritains, car c'est ainsi qu'ils s'appelleront désormais, formèrent une communauté religieuse dissidente, débordée bientôt sous tous les rapports par ses voisins, végétant aujourd'hui encore dans la misère, mais conservant toujours et le souvenir de ses antiques héros et la foi en la bénédiction de Joseph. Dans toutes les autres directions, le flambeau allumé sur l'autel de Jérusalem rayonnait avec un éclat croissant, et la loi qui régnait sans partage dans les murs de la cité sainte, n'eut bientôt plus rien à craindre du nombre de ses disciples ou de leur éloignement du centre.

CHAPITRE III.

La Synagogue.

Le fruit le plus beau et le plus salutaire de ce nouvel ordre de choses, ce fut l'éducation nationale du peuple. Elle se développa peu à peu par suite de la lecture publique et périodique de la loi, ordonnée par les chefs de la petite colonie de Jérusalem; mais elle ne tarda pas à prendre la forme d'assemblées régulières et ecclésiastiques, et se plaça ainsi sur le terrain religieux. L'institution des synagogues était le complément indispensable de la centralisation du culte proprement dit ou de la restriction locale des sacrifices. Par cette institution, les besoins religieux étaient satisfaits convenablement et fréquemment. Le jour férié qui revenait chaque semaine eut alors enfin un emploi aussi digne qu'utile, et les heures d'édification communes à tous les membres de la nation, fortifiaient en eux le sentiment et la conscience de l'unité du peuple, tout autant que les grands jours de pèlerinage et de sacrifice qui les réunissaient de temps en temps dans la même localité. L'instruction était donnée méthodiquement; elle était basée sur la loi, lue au peuple dans son entier dans le cours de l'année; on y rattachait des exhortations homilétiques, puisées en partie, sans doute, dans les écrits des anciens prophètes qu'on avait encore sous la main. On lisait des extraits de ces derniers. Mais la plus riche source de l'enseignement et de l'édification c'était l'histoire. Les pieuses traditions concernant les patriarches, telles qu'on les avait recueillies autrefois, formèrent bientôt le savoir du peuple, le lien

commun de tous, et par cela même cette histoire tendait à s'enrichir de nombreuses additions qui, passant de bouche en bouche, purent se conserver pendant des siècles avant d'être écrites à leur tour. Après elle vint l'histoire de la servitude d'Égypte, de la délivrance par Moïse, des miracles dans le désert, enfin, celle de la conquête de la terre promise, avec laquelle se terminait le cycle de cette épopée glorieuse et sacrée que tout le monde savait par cœur. Elle se présentait d'ailleurs toujours intimement liée avec la législation, comme on peut le voir aujourd'hui encore par la simple lecture des livres qui portent les noms de Moïse et de Josué. L'histoire se trouvait ainsi élevée elle-même au niveau d'une autorité légale, et la loi, à son tour, liée à de pareils faits, n'en devenait que plus populaire. La suite des destinées d'Israël n'était pas au même degré l'objet de l'enseignement populaire. Cependant, on en conserva une série de noms et de faits reliés entre eux par un pragmatisme aussi simple qu'instructif, dont la monotonie devait frapper les esprits sans surcharger la mémoire.

Avec une telle organisation la centralisation du culte sacerdotal, autrefois si antipathique au peuple et toujours ordonnée en vain par les législateurs, ne fut plus insupportable au sentiment religieux de la nation israélite. Bientôt, au contraire, la masse de cette population néo-judaïque était parvenue à un degré de civilisation religieuse, de pureté dans les idées spirituelles et morales auquel les prophètes avaient vainement tenté de faire arriver ses ancêtres et par lequel elle laissa loin derrière elle tous les peuples contemporains. Cette même organisation était d'ailleurs si élastique et désormais si bien enracinée dans la vie du peuple, que partout, où des juifs s'établissaient en nombre, la synagogue devenait bientôt leur centre et en même temps le gage de la durée du nouvel établissement. Ainsi, aucune branche de la grande fa-

mille, quelque petite qu'elle fût, n'était privée des moyens de se nourrir de la même séve qui fortifiait et conservait partout ailleurs l'esprit national. Dans aucun endroit du monde, quelque éloigné qu'il fût du centre, les hommes qui en sentaient la vocation, n'étaient sans avoir l'occasion de prendre leur part de cette grande besogne de l'éducation du peuple.

Nous touchons ici à un fait aussi curieux qu'important pour le développement ultérieur du judaïsme. Plus cette activité de l'enseignement se trouvait favorisée, et plus cette tendance de former le peuple et de le faire marcher par la prédication et l'étude de la loi devenait prépondérante, plus il se manifestait un résultat auquel les restaurateurs de la communauté juive n'avaient pas pensé et dont nous chercherions vainement la trace dans la lettre de la loi qui leur servait de guide. A mesure que le judaïsme ainsi organisé se consolidait, la hiérarchie sacerdotale marchait vers sa décadence. Le sacerdoce ne pouvait plus avoir de dignité et d'influence qu'à Jérusalem même, parce que là seulement il avait des fonctions. Si ses membres s'établissaient quelque part au dehors, ce ne pouvait être que dans un but étranger à leur ministère. Le prêtre avait sa place près de l'autel. Dans la synagogue il trouvait un concurrent dans tout homme de talent suffisamment instruit. Il paraît même que les prêtres n'étaient pas généralement de taille à soutenir cette concurrence. La théologie et la jurisprudence, sciences jumelles chez les juifs, ou plutôt n'en formant qu'une seule, n'étaient pas inféodées à la caste lévitique. Dans la capitale, et par l'exercice journalier de leurs fonctions, la position des sacrificateurs pouvait être matériellement très-bonne, mais leur rôle devait s'amoindrir de plus en plus en la présence et sous l'influence spirituelle d'un grand nombre de talents pleins d'ardeur pour l'étude et amplement occupés dans les nombreuses chaires d'une cité populeuse. La loi écrite suffisant à tous les besoins, au moins dans

les premiers temps après sa promulgation définitive dans le siècle d'Esdras et de Néhémie, on n'avait pas besoin d'oracles, d'une révélation sacerdotale et mystérieuse. La sphère de la vie publique était encore très-restreinte et il ne pouvait guère se présenter de questions majeures, pour la solution desquelles il eût fallu avoir recours à des expédients de cette nature. La lettre, raide et inflexible, comme elle l'est toujours, tant qu'elle suffit à l'esprit du siècle, remplaça tout autre pouvoir. Le génie individuel même, qui avait occupé une place si distinguée dans la période précédente, céda la place à l'ordre régulier de la loi, et l'histoire finit par s'arrêter elle aussi, par se figer entre les bords élevés de son lit étroit; car un peuple, sans puissance politique, auquel ses lois suffisent et qui les respecte, un pareil peuple n'a pas d'histoire. A plus forte raison, le pouvoir sacerdotal devait-il s'effacer insensiblement devant ce pouvoir idéal et impalpable de la lettre. Les personnages importants dans la communauté ne furent bientôt plus les prêtres, dont le métier consistait tout simplement à tuer des bêtes et à présider à des cérémonies qui, en se répétant, perdaient de leur intérêt et de leur signification. Ce furent les gens de la loi, ou comme nous dirions aujourd'hui, les théologiens et les jurisconsultes, les représentants du savoir et de l'étude qui s'élevèrent insensiblement au premier rang. Leurs décisions se transmettaient oralement dans les écoles d'une génération à l'autre et passaient de la théorie dans la pratique par l'application qu'en faisaient les magistrats dans leurs arrêts. La classe des docteurs, par son importance sociale, l'eut bientôt emporté sur la caste des sacrificateurs. Un grand nombre de lois rendues au profit de cette dernière, restèrent même sans application ou tombèrent en désuétude. D'autres lois, calculées pour un horizon géographique des plus restreints, ne purent plus être observées dès que cet horizon fut agrandi. Les tendances cos-

mopolites de la nation juive devaient nécessairement briser une forme assez étroite pour avoir pu faire un devoir à chaque israélite de se présenter en personne trois fois par an devant l'autel du temple de Jérusalem. Ainsi, la caste sacerdotale, qui lors de la restauration, avait organisé d'une main ferme et puissante la base d'une nationalité désormais indestructible, dut se retirer de la direction de son œuvre glorieuse et l'abandonner à des forces moins entravées par une forme trop peu élastique. La Synagogue était préparée à remplacer le temple. Le sacerdoce lévitique a fini par disparaître sans laisser de trace, et le judaïsme est resté debout sans rien perdre de son énergique vitalité.

Nous n'entrerons point ici dans d'autres détails pour faire comprendre davantage le remarquable phénomène historique, d'ailleurs déjà expliqué par ce qui précède, de la nationalité juive résistant à l'action dissolvante de toutes les influences étrangères, même de celles qui ont fait ailleurs les conquêtes les plus décisives. Quel que soit le jugement qu'on voudra porter sur le fait en lui-même, c'est à la Synagogue, plus qu'à toute autre cause, qu'il doit son origine. Car, toutes les causes que nous aurions encore à citer comme ayant concouru à produire ce phénomène, tiennent de bien près à celles que nous venons de développer. Nous pourrions encore nommer la circoncision, coutume on ne peut plus importante sous ce rapport, autant peut-être par les railleries qu'elle s'attirait du dehors, que par les convictions religieuses et les préjugés superstitieux qui s'y rattachaient. Nous pourrions nommer ce cosmopolitisme des juifs par lequel ils se distinguaient d'une manière si frappante de tous les autres peuples; cas unique dans l'ancien monde, qu'une patrie idéale et religieuse ait suffi aux besoins d'une nombreuse nation, et lui ait tenu lieu de la patrie réelle et civile. Nous pourrions rappeler l'état de dépendance et d'oppression sous lequel gémissait la métropole, et

qui tenait en éveil la haine contre l'étranger. Cette situation gênante et souvent intolérable dispersait incessamment les habitants de la Palestine, tantôt de force, tantôt de bon gré, les arrachait ainsi au sol que leurs pères avaient cultivé et finit par les jeter corps et âme dans les occupations exclusivement commerciales, leur procurant ainsi plus de richesses personnelles, plus d'énergie d'action, plus d'indépendance de caractère, et nourrissant en même temps contre eux les préjugés hostiles des classes inférieures. Mais nous n'avons pas besoin de poursuivre ces faits dans leurs conséquences. Le fait capital, celui de la naissance et du développement du judaïsme, c'est-à-dire, d'une religion et d'une nationalité fort différentes de l'esprit religieux et politique des anciens israélites, tel qu'il est documenté par leurs livres sacrés, ce fait est suffisamment constaté; nous l'avons vu entrer dans la conscience du peuple, et donner à celui-ci sa force et sa consistance, nous allons voir maintenant à quelles nouvelles évolutions de l'esprit national il a donné lieu ultérieurement.

Nous avons vu que le judaïsme s'est formé dans une sphère extrêmement restreinte et avec des prémisses, on ne peut plus simples. Ce qu'il avait de propre et de particulier, il y était arrivé par l'isolement, en se renfermant en lui-même, en se séparant du monde; il entendait conserver son caractère par les mêmes moyens. Mais un pareil isolement devenait impossible à la longue; les circonstances politiques ne le permettaient pas, et le cosmopolitisme qui était le résultat naturel de ces circonstances, acheva de briser des barrières élevées avec tant de soin. Diverses influences du dehors commencèrent à se faire sentir dans cette société longtemps oubliée du monde, et l'oubliant elle-même. Il s'établit un antagonisme entre les idées anciennes et les idées nouvelles. Les principes philosophiques, les théories sociales, les habitudes de la vie, tout se trouva, nous ne dirons pas remis en question, mais du moins

placé en présence de principes, de théories, d'habitudes étrangères, et devint ainsi l'objet d'un examen contradictoire. Ce dernier aboutissait fort rarement à une apostasie, souvent à un attachement plus énergique aux errements traditionnels, quelquefois aussi à des modifications diverses et plus importantes qu'elles ne le paraissaient. Car toute lutte, dans la sphère morale comme dans la sphère physique, use les forces tout autant qu'elle les exerce, et si l'opposition devenait plus vive dans une partie de la nation, une autre partie cédait à l'ascendant du principe nouveau.

Un autre germe de changement existait dans les croyances religieuses qui faisaient la base et la force du judaïsme. Pendant dix siècles, ces croyances, défendues, prêchées, cultivées par une série d'hommes supérieurs, mais peu goûtées des masses, avaient dû combattre pour leur propre existence, contre toutes les faiblesses du cœur et de la raison. A présent qu'elles étaient enfin parvenues à s'établir dans les esprits d'une manière durable et décisive, elles ne pouvaient tout à coup renier la force vitale qui les avait fait définitivement triompher; elles ne pouvaient pas cesser de servir d'aliment à la réflexion et à l'étude, qui les avaient si heureusement développées jusque là. Leur valeur intrinsèque, leur richesse de mieux en mieux connue devaient toujours encore exercer et attirer des esprits aussi éminemment disposés à l'analyse. Mais l'on sait que la pensée chez l'homme renferme toujours un germe de division; elle enfante des opinions, et celles-ci portent toujours le cachet d'individualités déterminées par mille circonstances qui échappent au contrôle du principe de l'uniformité.

De tous ces éléments, il se développa peu à peu des tendances diverses dont l'origine et la lutte forment l'intérêt pragmatique de l'histoire du judaïsme. Sans doute, la théorie ne doit pas admettre une période d'arrêt et de stagnation dans l'histoire d'un peuple, surtout quand celui-ci n'est point encore

arrivé au stade de sa décrépitude ; cependant, entre l'époque de la restauration de la communauté juive par les lois promulguées sous Esdras et Néhémie, et celle de la dispersion plus générale du peuple, c'est-à-dire, entre Xerxès et les premiers Ptolémées, nous croyons pouvoir signaler un siècle, non sans vie, mais sans mouvement apparent et convulsif, une période de repos pendant laquelle la nationalité religieuse des juifs eut le loisir nécessaire pour se fortifier dans ses limites naturelles, et le temps de s'organiser sur une base suffisamment large pour qu'elle pût prendre sans péril son extension au dehors, et commencer à se rendre compte d'elle-même.

CHAPITRE IV.

Le pharisaïsme.

Nous n'avons malheureusement aucun document littéraire sur cette période de transition. Mais aussitôt qu'une faible lumière retombe sur cette histoire, nous y voyons déjà les traces de la division que nous devions pressentir ; nous y découvrons, sans pouvoir nous y méprendre, les tendances opposées, qui vont ou exagérer, ou modifier, ou saper par la base les principes qui les avaient enfantées.

Il n'est pas extrêmement difficile de comprendre ces diverses tendances dans leurs principes et dans leur position réciproque, à moins qu'on ne se trompe, dès l'abord, sur leur origine, ou qu'on les envisage sous un point de vue qui leur est étranger.

Malheureusement, cela a été souvent le cas pour plusieurs d'entre elles, surtout pour celles dont le nom, fréquemment mentionné dans les récits évangéliques, est devenu très-populaire et a été par cela même exposé aux méprises de la tradition et du préjugé. Ainsi, dans notre littérature contemporaine, il est beaucoup question de sectes juives, quoique cette désignation soit on ne peut plus mal choisie, pour caractériser les principaux partis que nous aurons à passer en revue. Car, qui dit secte, dit séparation, et suppose l'existence de quelque organisme social ou de quelque théorie religieuse que l'on abandonne, mais qui n'en subsiste pas moins après la sécession. Cette définition est absolument inapplicable à la plupart des rapports que nous allons étudier. Mais nous ne nous arrêterons pas ici à réfuter des opinions erronées. Notre récit, en mettant les hommes et les choses à la place qui leur revient, corrigera implicitement les notions vulgaires.

Nous fixerons d'abord nos regards sur celle de ces tendances qui se chargea de continuer l'œuvre nationale en la consolidant, et en en tirant toutes les conséquences légitimes. Parmi les principes du judaïsme, dont la valeur relative et pratique pouvait être mise en question, elle saisit surtout avec ardeur celui de l'isolement d'Israël vis-à-vis des païens. Ce principe, on le sait de reste, avait pour base et pour garantie l'idée même de la théocratie, laquelle avait fait le fond de la prédication des prophètes. Cet isolement, autrefois le levier le plus puissant pour créer la nationalité, paraissait être le moyen le plus sûr de la conserver intacte, et devint le but de tous les efforts des hommes chez qui les vieilles traditions n'avaient rien perdu de leur prestige. C'est sans doute pour cela qu'ils s'appelèrent, ou furent appelés les *Pharisiens*, c'est-à-dire les séparés, en tant qu'ils ne voulaient souffrir aucun contact spirituel et civil des israélites avec d'autres peuples. Il va sans dire que cette désignation, comme nom de parti, n'a pu naître

qu'à une époque où la tendance contraire commençait à se manifester aussi avec une certaine force; le principe lui-même est bien plus ancien que le nom. Comme hommes politiques, les pharisiens étaient partisans de l'indépendance nationale et faisaient des vœux pour la liberté, décidés à combattre pour elle, dès que l'occasion serait favorable. Comme hommes religieux, ils étaient rigoureusement attachés aux croyances de leurs pères, et tout particulièrement aux espérances théocratiques. Ils consacraient un soin assidu à féconder les moyens d'éducation nationale, créés par leurs prédécesseurs, et travaillaient surtout à joindre à l'instruction populaire donnée dans la synagogue, l'enseignement scientifique de l'école, par lequel la direction des masses devenait plus facile, plus conséquente, et surtout plus apte à préparer et à engager l'avenir. Par ces habitudes d'école ils devinrent solidaires entre eux, quant à leurs principes traditionnels, et gagnèrent en influence, sans perdre les moyens de marcher de front avec les besoins du siècle. Car, quoique la lettre de la loi leur parût toujours sacrée et restât invariablement le point de départ de toutes leurs décisions, ils surent, par l'art exégétique qu'ils cultivaient avec soin, en tirer les règles et les applications qui pouvaient être nécessaires dans les relations sociales, comme dans les études théoriques.

Ils étaient donc en politique ce que nous appellerions les patriotes, en matière de croyances religieuses, les orthodoxes. Sous ces deux rapports, ils joignaient à des qualités très-recommandables, les défauts correspondants. Loin d'être de simples théoriciens, satisfaits de la possession d'un système plus ou moins complet, ils formaient un parti très-actif et profondément engagé dans toutes les phases de la vie publique. Rien n'est donc plus faux que de leur donner le nom d'une secte. Si leurs théories ne passaient pas toujours et immédiatement à la vie pratique, la faute, certes, n'en était pas à eux.

En politique, leur fortune et leur sang ne faisaient pas défaut à la patrie, quand elle les réclamait et qu'une insurrection présentait quelque chance de succès. C'est de leurs rangs que sortit cette héroïque phalange des Machabées et de leurs adhérents, qui frappa au cœur la puissance des Séleucides et arbora de nouveau le drapeau de la liberté sur les murs de Sion. Plus tard, quand leurs anciens chefs se furent transformés en rois et que des intérêts dynastiques prévalurent contre ceux de la théocratie républicaine, ce sont eux qui firent aux héritiers des libérateurs une opposition si acharnée et quelquefois si sanglante; ce sont eux qui suscitaient incessamment des embarras et des obstacles au gouvernement et à la politique d'Hérode; ce sont eux enfin qui eurent l'audace de harceler sans trêve le colosse romain et qui ne reculèrent pas quand il leva sa massue de fer pour les écraser. Partout et toujours l'indépendance nationale, qu'il s'agissait de conquérir ou de conserver, leur semblait être la première condition pour réaliser les brillantes espérances basées sur leur foi religieuse. Une constance à toute épreuve rend un témoignage éclatant à la sincérité de leurs convictions, et des résultats qui durent encore aujourd'hui, après plus de vingt siècles, prouvent l'énergie et la ténacité de leurs efforts. Mais l'insuffisance de leurs moyens politiques et matériels, vis-à-vis des puissances païennes, en changeant à la longue leur opposition en une lutte du désespoir, remplissait le cœur du peuple d'amertume et de passions aveugles. Ces passions creusaient un abîme de plus en plus profond entre lui et toutes les autres nations, sans aucun profit pour la bonne cause, et lui préparaient des obstacles et des périls à perte de vue, partout où pouvait se faire jour l'inimitié qui naissait de ces rapports. Sous leur influence, le sentiment national finit par devenir un fanatisme politique et, sans augmenter de forces intrinsèques, se trouva incessamment engagé dans des luttes pro-

voquées par une antipathie instinctive, aussi imprudente qu'indestructible. Ce changement hâta même en partie la dissolution politique et la catastrophe de la nation, dont l'existence, heureusement, ne dépendait plus de celle d'une forme politique quelconque. De toutes les communautés antiques, le judaïsme seul a pu survivre à une catastrophe qui aurait dû l'anéantir; c'est qu'aucune autre nationalité n'était fondée sur une pareille base.

Les tendances religieuses de ce parti le conduisirent de même à des exagérations d'abord, puis à des égarements. Leur attachement fidèle aux principes et aux traditions de leurs devanciers, joint à l'esprit exclusivement dialectique des écoles juives, poussa les pharisiens à des études aussi sèches que méticuleuses, à un culte superstitieux de la lettre qui pourtant ne les empêchait pas de se livrer à l'exégèse la plus arbitraire qu'on puisse imaginer, et dont les principaux fruits étaient des pronostics fantastiques de l'avenir, mais surtout des dispositions rituelles et ascétiques des plus minutieuses. En général, ce fut la malheureuse destinée de ce parti, respectable du reste, de voir tarir de plus en plus, et en grande partie par sa propre faute, la source de ces belles inspirations, qui avaient autrefois produit tant de merveilles, lorsque le judaïsme était encore à créer. Le souffle divin n'animait plus ses membres, et quand leur activité pratique se trouva trop restreinte à son tour, ils commencèrent à dépenser les débris de leur vie intellectuelle, dans les formes creuses et dans les pénibles prescriptions qui ont été l'apanage le plus indestructible du peuple juif. Cette dernière tendance de l'activité spirituelle des pharisiens, à pétrir des formules sans vie organique et intime, semblables à ces coquillages qui survivent à toutes les révolutions d'un globe, cette tendance a eu un autre effet plus déplorable encore. Elle a dû affaiblir et corrompre l'essence éthique du judaïsme, le plus précieux héritage

de l'époque des prophètes. A une époque comparativement plus reculée encore, plusieurs collections de sentences morales, qui nous sont parvenues, décorées en partie de noms antiques, font déjà voir, à côté de la beauté mâle et sévère de la morale juive, l'absence complète et caractéristique de sentiment et de vie du cœur, et une tendance fortement prononcée à se laisser guider par l'intérêt. L'ascétisme, et surtout la casuistique, cette gangrène de toute morale, commencèrent à envahir celle des pharisiens, et si, sous son empire, la vertu et les sentiments généreux ont pu se propager et se montrer dans la vie, ce que nous sommes bien loin de contester en présence de beaucoup de caractères admirables, que l'histoire nous fait connaître, l'école, du moins, a fait son possible pour amener le peuple à se tromper du tout au tout, quant à l'importance relative du fond et de la forme.

Nous ne pouvons quitter ce sujet sans appeler l'attention de nos lecteurs sur une circonstance extrêmement importante dans l'histoire du judaïsme, et qui au premier aspect paraît être en contradiction manifeste avec tout ce que nous venons de dire. Nous voulons parler du dogme de la résurrection. C'est un fait reconnu aujourd'hui par tous les exégètes exempts de préjugés, et qui n'aurait jamais dû être nié, que ce dogme n'a point été enseigné par les prophètes antérieurs à l'exil, surtout en tant qu'étroitement lié à l'idée d'une rémunération future. Mais c'est un fait tout aussi indubitablement établi qu'à l'époque de l'apparition de Jésus-Christ ces deux idées formaient une partie intégrante des croyances populaires chez les juifs, et que notamment le parti pharisien en avait fait l'un des objets principaux de son enseignement. De ces deux faits la critique a cru autrefois pouvoir dériver la thèse que les juifs auraient appris à connaître ces dogmes pendant l'exil, et plus particulièrement par leur contact avec le parsisme ou la religion de Zoroastre, et qu'ils se les seraient appropriés [illegible]

avec quelques modifications peu importantes au fond. Il faudrait alors admettre, et nos prédécesseurs n'y ont guère songé, ou bien que les pharisiens ignoraient cette origine étrangère du dogme, ou bien qu'ils n'avaient pas la force de s'opposer à l'invasion d'une idée aussi féconde et puissante. Mais l'une et l'autre explication nous paraîtraient également insuffisantes. Nous croyons plutôt que le développement naturel et progressif des espérances messianiques a dû conduire finalement à la doctrine de la résurrection telle qu'elle existait plus tard chez les juifs, toujours étroitement liée à ces mêmes espérances. Ces dernières, on le sait, ont toujours été le palladium du parti théocratique, elles ont dû être celui des pharisiens, ses héritiers. Ce qui prouve directement la justesse de notre explication, c'est le fait que chez les juifs la résurrection apparaît toujours comme le moyen direct, la condition préalable de la fondation du royaume messianique terrestre. Nous ajouterons encore que le parti pharisien, en prenant sous son patronage ce progrès essentiel de la religion des prophètes, a rendu un service immense au judaïsme d'abord, et par suite à l'humanité en général. Car il est facile de comprendre que la prédication évangélique, si elle avait dû s'adresser à un peuple dépourvu de toute idée religieuse d'avenir, aurait été ou stérile ou impossible. Encore faut-il remarquer qu'en y travaillant, ce parti n'a pas voulu se donner la gloire de l'invention ou de la découverte, mais que, fidèle à ses principes, il a proclamé le dogme en question, pour ce qu'il était véritablement, la conséquence naturelle et nécessaire des enseignements traditionnels qui remontaient d'âge en âge jusqu'à Moïse.

Nous nous résumons en disant qu'entre les mains des pharisiens le judaïsme a fini par se pétrifier, et en est arrivé à acheter l'immortalité de la momie au prix d'autres biens plus nobles, mais qui ne devaient pas être l'apanage d'une nationalité exclusive. Notre jugement, on le voit, est indépendant

de celui qui fut formulé, il y a dix-huit siècles, par une autorité placée bien au-dessus de notre contrôle. Ce dernier jugement était dicté par un rapport particulier et un but spécial et fondé sur une antithèse radicale dont la profonde vérité ressortira de plus en plus à chaque page du présent ouvrage, et en général, de toute étude consciencieuse de l'Évangile. Il ne voulait pas embrasser les autres faces du sujet, et n'avait aucun motif de se placer au point de vue du judaïsme même que nous avons dû choisir pour notre compte. Aussi n'a-t-il pas empêché l'apôtre Paul de continuer à se vanter d'avoir été pharisien autrefois, et même un peu de l'être encore[1]. Des principes louables en théorie ne sont point un préservatif absolu contre des erreurs pratiques, et un parti ne doit pas être identifié avec la totalité de ses membres, de même que d'un autre côté les éloges mérités par les individus ne remontent pas nécessairement à la bannière sous laquelle ils vivent.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les pharisiens ont été les créateurs et les conservateurs du judaïsme d'aujourd'hui, et par cela même, les auteurs d'un fait sans pareil dans l'histoire, les fondateurs et les organisateurs d'une forme sociale et religieuse qui donne sans doute bien des prises à la critique, qui est peut-être un immense malentendu, mais qui commande l'admiration de l'historien par sa force vitale même, et par tout le bien qu'elle a servi à sauver autrefois à travers des périls sans nombre, jusqu'au jour où, entre des mains mieux dirigées, ce bien a pu devenir, de majorat d'une peuplade, le patrimoine de l'humanité entière. Les pharisiens ont eu d'ailleurs en tous points la même destinée que les jésuites, celle de voir oublier de grands mérites pour des torts non moins grands, surtout pour une morale équivoque et subversive, et

1. Actes XXIII. 6; Gal. I. 14; Phil. III. 5, etc.

d'avoir été en fin de compte, et malgré un nom décrié, les plus fermes soutiens d'une Église dont les destinées providentielles ne sont pas encore accomplies.

Le pharisaïsme est donc l'expression la plus énergique des idées et des tendances qui dès le principe furent l'élément vital de la nouvelle communauté judaïque, constituée à Jérusalem après le retour de l'exil. Comme il arrive partout et toujours dans les choses humaines, ce fut le côté imparfait, défectueux, erroné de ce judaïsme qui se développa avec le plus de force; ce furent les principes plus ou moins faux, les formes plus ou moins accidentelles qui finirent par y dominer, par en devenir la substance, tandis que les éléments plus nobles qu'il contenait en grand nombre, se trouvèrent étouffés sous leur étreinte et gênés dans leur libre action, et durent chercher à se frayer une issue, à se ménager ailleurs ou sous d'autres formes une existence légitime. Tout ce que nous pourrons donc encore découvrir chez le peuple juif de mouvements ou de tendances dans la sphère religieuse et nationale, devra être considéré comme une réaction organique contre le pharisaïsme, contre son séparatisme obstiné et son dessèchement progressif, réaction très-variée dans ses principes et très-inégale quant à ses moyens et à sa valeur intrinsèque.

CHAPITRE V.

Le sadducéisme.

La tendance la plus directement opposée à ce pharisaïsme dont nous venons de retracer le tableau, c'est le sadducéisme. Ce nom d'origine douteuse, mais qui doit peut-être seulement revendiquer le droit et l'honneur du nom juif contre ceux qui se l'arrogeaient exclusivement, désigne un parti encore moins compris et plus mal jugé, s'il est possible, que ne l'a été le parti pharisien, et vis-à-vis duquel l'emploi du mot de secte est plus absurde encore. Le principe du sadducéisme était d'abord de se soumettre autant qu'il le fallait aux nécessités du temps, d'accepter les rapports politiques avec l'étranger tels que les malheurs nationaux les avaient amenés, de vivre en paix avec un monde qu'on ne pouvait vaincre ni absorber, de rechercher dans ce monde même ce qu'il pouvait avoir de bon et de profitable, de n'en mépriser ni les plaisirs ni les enseignements; enfin d'essayer de partager avec lui un empire dont on ne pouvait plus le déposséder. Les idées et les formes du judaïsme telles qu'elles s'étaient développées dans les deux premier siècles après l'exil, étaient adoptées et reconnues par le sadducéens. Ce qui les distinguait des pharisiens, c'est qu'i ne cherchaient pas comme ceux-ci à satisfaire les besoi successifs et croissants de la société civile et de la rais philosophique, par un développement exclusivement nat nal. Le principe des pharisiens tendait à imposer à la vie peuple des formes de plus en plus étroites et mesquin

tandis que le véritable progrès dans le monde social comme dans le monde intellectuel a pour condition première le commerce et l'échange. Ils s'accommodaient donc sans trop de peine du gouvernement de l'étranger et de l'influence qu'il exerçait jusque dans la sphère non politique de la civilisation. Plus cette influence devenait prépondérante, moins ils songeaient à lui opposer une résistance, qui leur semblait aussi peu profitable dans ses effets, si jamais elle pouvait réussir, qu'impuissante dans ses moyens, et par conséquent fatale dans ses chances certaines de défaite. Sous la domination persane cette tendance n'existait peut-être encore qu'en germe et sans avoir la conscience de soi-même, si bien que Néhémie a pu être à la fois législateur pharisien à Jérusalem et courtisan dévoué à Suse. Mais elle se montra déjà comme un principe, comme une maxime de parti dans la période macédonienne; enfin, du temps des Romains, le parti devint une puissance dans le corps de la nation, puissance qui devait d'autant plus chercher son point d'appui hors de cette dernière et auprès des dominateurs étrangers, qu'elle n'avait pas de racine dans la masse et n'était pas encouragée par les sympathies de la foule. Car, à vrai dire, les sadducéens n'ont jamais été un parti populaire, les masses haïssant instinctivement ce qui n'est pas de leur sang et par conséquent aussi ceux qui caressent les alliances étrangères. En leur qualité de coterie politique ils ont dû disparaître aussitôt que par suite de la ruine de Jérusalem, il ne pouvait plus être question de maximes de gouvernement. On doit reconnaître sans restriction qu'au point de vue politique, ils étaient plus sages que les pharisiens, et qu'ils ne portent point la responsabilité de la catastrophe finale de l'état judaïque. On doit leur tenir compte de ce qu'ils dédaignaient de conquérir par une démagogie hypocrite une influence qu'ils ne pouvaient gagner par la voie

plus légitime de l'affection méritée du peuple. Mais il n'est pas moins vrai que la plupart d'entre eux, en se rapprochant des Grecs et des Romains, et en servant la politique de l'étranger, avaient en vue leur avantage personnel et sacrifiaient presque autant les intérêts religieux que les intérêts civils de leur nation.

Ceci nous ramène à une assertion que nous avons déjà formulée plus haut. Les sadducéens, moins encore que les pharisiens, ne formaient pas ce qu'on peut appeler une secte, c'est-à-dire un parti fondé essentiellement sur une communauté de système théologique ou ecclésiastique. Nous ne saurions réellement quel ensemble de doctrines nettement formulées nous pourrions leur attribuer. Vis-à-vis du judaïsme pharisaïque ils observaient plutôt une froide neutralité, ou lui opposaient des négations plus ou moins péremptoires. Mais jamais école ou secte ne peut vivre de négations. Ce qu'ils pouvaient avoir de positif et de commun, en dehors des principes généraux de la religion de Moïse, c'était une certaine prédilection pour des idées et des mœurs étrangères, prédilection tantôt plus faiblement accusée, tantôt plus fortement prononcée, selon les circonstances ou le caractère des individus, et portant en thèse générale moins sur les dogmes et les théories que sur les formes de la vie sociale. Si nous avions à écrire ici l'histoire politique des juifs, nous pourrions bien plus aisément signaler les maximes qui unissaient les sadducéens. Nous pourrions les caractériser comme le parti servile à l'époque de la guerre de l'indépendance contre la domination des Séleucides; plus tard, sous les Asmonéens, comme le parti politique et dynastique; enfin même comme le parti des modérés à l'époque de l'insurrection fanatique et désespérée contre les Romains; mais tout cela ne constitue pas le caractère d'une secte. Cette désignation s'applique aux sadducéens tout aussi peu

qu'aux hérodiens, c'est-à-dire, aux juifs qui avaient embrassé la cause de la famille d'Hérode contre le parti patriote et républicain. Il n'est pas davantage question d'examiner ici jusqu'à quel point les membres de ces partis, avec les arts et les sciences du paganisme, peuvent en avoir importé les vices, car ceci ne tient pas non plus à un système de théologie ou de philosophie. Pour notre histoire spéciale il suffira de constater le fait très-essentiel que chez eux la base même du judaïsme, l'idée de la théocratie, se trouvait ébranlée, par la simple raison que cette idée, dans le Mosaïsme prophétique et pharisaïque, se trouve intimement liée à un particularisme incompatible avec les tendances cosmopolites du parti sadducéen. Or, de l'affaiblissement même du principe théocratique devait résulter l'absence des autres idées qui en découlaient quand ce principe conservait toute son énergie et sa fécondité. Les doctrines et les espérances messianiques, dont le dogme de la résurrection est une partie intégrante, devaient apparaître aux sadducéens comme des chimères, voire même comme des crimes politiques et des maximes révolutionnaires. Caïphe et Pilate se rencontraient ici sur le même terrain, et le pontife se trouva même plus acharné que le procureur à défendre la paix de l'empire par une condamnation froidement cruelle. Celle-ci était calculée sans doute en vue d'étouffer dans son germe une levée de boucliers qu'on croyait voir poindre à l'horizon, mais, en frappant l'innocent, elle n'en servit que mieux les décrets insondables de la Providence pour fonder une liberté que les hommes n'avaient point encore connue et qu'ils ont encore tant de peine à apprécier.

Nous dirons donc que les sadducéens avaient heureusement évité le formalisme à la fois creux et pénible des pharisiens, que l'esprit étroit et méticuleux de ces derniers leur était étranger, mais que pour des choses beaucoup plus

essentielles, ils s'étaient éloignés bien davantage de l'esprit des prophètes, et qu'avec la foi en la nationalité israélite, ils avaient en même temps perdu une bonne partie des convictions religieuses de leurs concitoyens. Avec autant d'erreurs moins de superstition et plus d'indifférence, avec autant d'égoïsme plus de prudence et plus de bassesse, avec autant de fautes plus de succès et moins de mérite: voilà ce qui distingue le sadducéisme, comme parti, du pharisaïsme, son adversaire le plus direct, le plus constant, le plus incessamment défait, le plus cruellement écrasé et le plus incontestablement victorieux. Le premier aboutit à un honteux appauvrissement du judaïsme, comme le dernier en fit une triste pétrification.

L'exposé qu'on vient de lire est uniquement destiné à présenter des considérations générales sur la marche des esprits pendant une période aussi intéressante qu'obscure et négligée de l'histoire ancienne, et sur des phénomènes qui touchent de bien près à la révolution la plus glorieusement remarquable qui ait jamais eu lieu dans la sphère des idées religieuses. Nous pourrions donc nous dispenser d'entrer dans de plus amples détails sur divers points spéciaux dont l'étude achèverait le parallèle que nous venons de tracer. On y aurait vu facilement que tout ce qui a été signalé ailleurs comme formant le code des croyances respectives de ces deux prétendues sectes, n'est, à vrai dire, que la conséquence naturelle du point de vue ou de la position nationale que nous leur avons vu prendre. Nous consacrerons du reste un chapitre spécial à certaines théories dogmatiques, élaborées et propagées dans les écoles juives, et qui doivent attirer plus particulièrement l'attention de ceux qui veulent étudier les origines de la théologie chrétienne.

L'appréciation si peu juste que l'on a coutume de faire des deux partis en question trouve un peu son excuse dans

la nature des sources qu'il fallait consulter de préférence. Les auteurs du Nouveau-Testament n'en font mention qu'en passant et en vue de certaines relations spéciales ; ils ne sont amenés nulle part à s'élever à la hauteur d'un point de vue historique d'où ils auraient pu embrasser les faits dans leur ensemble. Ils nous apprennent ce que les pharisiens et les sadducéens ont été en face de Jésus et de son Église ; mais ils n'avaient pas à nous dire ce qu'ils étaient en soi et comme membres de la nation juive. Celui des anciens auteurs qui devrait nous guider ici de préférence, l'historien Josèphe a plutôt servi à égarer le jugement de la science qu'à l'éclairer. Placé à merveille pour nous expliquer les événements de son temps par les causes plus ou moins voilées qui les enfantèrent, il était ou assez peu philosophe pour ne pas entrevoir ces causes ou trop intéressé personnellement à les voiler davantage. La légèreté de la critique et la pétulance de l'amour-propre se dessinent plus nettement dans ses écrits que la fidélité du narrateur et le dévouement du citoyen. Général suspect et courtisan assidu, il peut être excusé d'avoir préféré le repos du cabinet et les loisirs de l'homme de lettres à la mort glorieuse du patriote enthousiaste. Mais que, pharisien lui-même et comme tel chef d'insurgés, il ait payé sa rançon en viles flatteries envers le bourreau de sa nation, qu'il ait poussé sa misérable adulation jusqu'à trahir, par une profanation sacrilège, les espérances chéries de son parti et de son peuple, certes, cela ne donne pas, à nos yeux, de l'autorité à son témoignage sur les faits et les principes, dans lesquels il est lui-même solidairement engagé.

Voici une autre remarque plus importante encore. Nous avons parlé jusqu'ici d'un parti pharisien et d'un parti sadducéen. Nous entendions désigner par là un nombre d'hommes qui suivaient les deux directions avec une par-

faite connaissance de cause, avec la conscience avouée ou intime de leurs motifs et de leur but. Nous devons ajouter maintenant que les masses, tous ceux pour qui les idées et les rites n'étaient pas un sujet de méditation, mais qui marchaient dans le chemin battu des habitudes et des traditions, étaient pharisiens aussi et se soumettaient à tout ce que les gens d'école de ce parti leur prescrivaient dans le sens de leur système. Tous les autres partis, quelque puissants qu'ils pussent être, ne formaient ensemble qu'une imperceptible minorité numérique dans la nation israélite. Le peuple était pharisien, ou plutôt pharisaïque, dressé à la pharisienne, jeûnant, priant, sacrifiant, payant la dîme, mangeant, se lavant, faisant tout enfin selon les rites et les règles de la Synagogue, dans les chaires de laquelle il n'entendait guère que des pharisiens prêcher et expliquer la loi. Mais tout cela le peuple pouvait le faire sans s'en rendre compte, avec cette piété naïve, cette honnêteté modeste qui ne sont pas nécessairement bannies du toit domestique toutes les fois que les formes du culte sont devenues des symboles sans idées, des habitudes machinales, et que le scolasticisme de l'enseignement a tué la candide ferveur des jeunes lévites. Nous ne serons donc pas étonnés de voir que, malgré la polémique incisive de Jésus contre le pharisaïsme, polémique d'autant plus poignante qu'elle était plus fondée, ce fut précisément parmi les hommes imbus de ces principes que les apôtres trouvèrent à recruter leurs églises naissantes. C'est que les hommes religieux, ceux qui nourrissaient en eux le souvenir des promesses prophétiques et qui avaient appris à se soumettre à des devoirs plus durs que le joug de l'Évangile, ne se rencontraient guère, parmi les juifs, que dans la sphère du pharisaïsme.

CHAPITRE VI.

La théologie scolastique.

Jusqu'ici nous avons considéré le mouvement des esprits au sein de la société juive, dans ses rapports avec la politique et dans son application aux formes de la vie sociale et aux institutions religieuses. Il nous reste encore la tâche de l'observer dans la sphère spéciale du travail scientifique ou intellectuel. C'est par ce côté surtout que le développement du judaïsme se rattachera à celui dont l'histoire doit faire le sujet de notre ouvrage, et il nous importe d'autant plus de nous y arrêter un moment que bien des faits, du nombre de ceux que nous aurons à exposer, resteraient obscurs ou se présenteraient sous un faux jour si l'on ne remontait pas à leur origine.

On a pu se convaincre par tout ce que nous avons dit sur l'esprit du judaïsme de la renaissance, et plus particulièrement sur les tendances des pharisiens, que deux principes surtout ont déterminé la nature et la marche de cette phase intéressante de l'histoire d'Israël, que deux éléments constitutifs se retrouvent au fond de cette nouvelle et compacte nationalité. C'est d'abord l'attachement religieux et inébranlable, souvent même pédantesque et servile, aux choses et aux idées d'autrefois. En second lieu, c'est une étonnante puissance de réflexion et d'analyse, jointe à une patience non moins rare pour le maniement des affaires de détail. Ces deux éléments ou principes moteurs n'ont pas cessé d'être actifs et féconds après avoir réorganisé la société juive, rétabli le culte et enfanté la

Synagogue avec ses rites et ses règlements ascétiques; ils ont encore produit une théologie, une science de la religion à laquelle le saint enthousiasme des prophètes n'avait pas songé, mais dont l'Église chrétienne ne dédaigna pas absolument l'héritage; une théologie tour à tour hardie et spirituelle dans ses spéculations abstraites, sèche et étroite dans ses déductions dialectiques, brillante et effrénée dans ses peintures de l'avenir, débordant de toutes parts le cercle trop restreint de la naïve piété d'un autre âge, et jalouse en même temps de légitimer ses innovations par l'autorité la plus immuable, celle de l'Écriture.

Cette théologie n'est exposée nulle part dans son ensemble et systématiquement. On l'enseignait en Palestine, à Jérusalem surtout, et même dans les pays étrangers, dans des écoles de plus en plus célèbres. Cet enseignement était oral; le respect des disciples pour la science de leurs maîtres était tel que ces derniers ne risquaient guère de voir leurs leçons oubliées faute de moyens suffisants pour les transmettre à la postérité. Rien ne se perdait; le trésor des théories, comme celui des prescriptions rituelles, ne se transformait qu'en grossissant; chaque nouvelle génération de docteurs tenait à honneur de l'augmenter. La diversité même des opinions, loin d'être exclue par cette voie de propagation, ne se perpétuait que plus sûrement; chaque idée, chaque conjecture, chaque explication une fois émise, ayant avant tout le droit imprescriptible d'exister et de concourir à former la somme des vérités probables. Ce n'est que vers l'époque du moyen âge que les sources de l'histoire de cette théologie commencent à couler plus abondamment. Mais déjà avant la destruction du temple il a existé des monuments littéraires assez nombreux qui en contenaient le dépôt. Une bonne partie de ces écrits sont conservés, et nous y recueillons facilement les fragments épars, les traces distinctes de ces curieux travaux.

Nous pouvons même en suivre en quelque sorte le développement successif à travers les livres hagiographes de l'Ancien-Testament, ceux que nous appelons communément les Apocryphes, la traduction des Septante, quelques intéressantes apocalypses, soit antérieures à Jésus-Christ, comme le livre d'Hénoch, soit contemporaines des apôtres, comme le quatrième livre d'Esdras, ensuite le Nouveau-Testament lui-même, dans lequel les évangiles surtout rapportent souvent les doctrines rabbiniques, enfin, les plus anciens Targums ou paraphrases chaldaïques de la loi et des prophètes, jusqu'à la Mishnah, rédigée vers la fin du deuxième siècle, mais basée, sans contredit, sur des traditions plus anciennes.

Notre intention n'est pas d'exposer ici tout au long ces traditions et ces doctrines, dont la variété et l'importance demanderaient un volume à part. Pour le besoin du moment, une rapide esquisse suffira; elle fera ressortir principalement les dogmes qui paraissent former le chaînon intermédiaire entre la religion mosaïque, telle qu'elle est documentée par les livres sacrés des Hébreux et celle des juifs contemporains de Jésus-Christ qui ont formé le noyau de l'Église apostolique. La nécessité et la légitimité de cette étude, comme introduction à une histoire de la théologie chrétienne, deviendra surtout évidente quand le cours de notre récit nous aura conduit jusqu'au terme que nous venons d'indiquer. Ce n'est jamais impunément que la science ignore ou néglige la succession régulière, l'enchaînement naturel des faits et elle se livre à une singulière illusion quand elle prétend raccorder les deux bouts, après avoir coupé le fil qui les unissait.

La première chose sur laquelle nous appellerons l'attention de nos lecteurs, c'est que la théologie judaïque, considérée comme science, avait une autre base que l'ancien enseignement des prophètes. Ces derniers puisaient dans l'inspiration de l'Esprit de Dieu; les rabbins ne savaient que trop bien

que cette source était tarie pour eux, et ils n'eurent jamais la hardiesse d'y prétendre, bien que des docteurs vénérés pussent passer quelquefois, aux yeux de leurs élèves, pour avoir des rapports plus directs avec la sagesse éternelle. Le grand-prêtre ne rendait plus d'oracles et les voix célestes (בַּת־קֹל), dont il est si souvent question dans les auteurs juifs comme de la forme la plus récente de la révélation, paraissent appartenir à la théorie plutôt qu'à l'histoire. Leur savoir reposait à la fois sur la tradition de l'école et sur l'Écriture; mais la première devait toujours s'appuyer sur la seconde, pour avoir une valeur assurée. De là, des études exégétiques profondes et pénibles, mais en même temps peu scrupuleuses quant à leurs moyens et à leurs méthodes, parce qu'il en était ici comme partout dans des circonstances analogues : le système était d'abord construit et les textes devaient s'y plier.

Ces études, de leur côté, supposaient nécessairement une collection bien définie des livres saints. On avait dû faire le canon de l'Ancien-Testament, et il est probable que ce travail était achevé à une époque antérieure de plusieurs générations à celle de Jésus-Christ, bien qu'il nous soit impossible aujourd'hui de la préciser. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'opinion commune qui attribue à Esdras la confection du canon actuel, est absolument insoutenable par la simple raison que ce dernier contient un bon nombre de livres postérieurs au temps de ce célèbre légiste. Quoi qu'il en soit, c'est ce canon des écoles de Palestine qui passa tel quel à l'Église chrétienne qui, à son tour, l'enrichit plus tard de plusieurs autres livres d'origine juive, sans que ni la première ni la seconde édition pût se prévaloir d'une autorité autre que la critique savante ou l'utilité pratique. L'Écriture, à cause de son origine divine, était naturellement censée contenir des trésors que l'intelligence vulgaire ne découvrait pas facilement et dont l'importance était telle que tout oubli était une

perte, toute erreur un danger. L'exégèse se produit toujours et seulement en face de l'autorité, que ce soit celle d'un code civil, ou d'un oracle prophétique, ou d'une révélation religieuse et morale. L'Ancien-Testament réunissant ces trois caractères, l'exégèse judaïque pouvait et devait, tour à tour, porter son attention sur les principes du droit, sur les formes du culte, sur les préceptes ascétiques et sur les promesses d'avenir qui y étaient consignés. Elle était à la fois légale, rituelle, dogmatique et messianique, et servait ainsi à la jurisprudence, à la science liturgique, à la casuistique et à la théologie. Il sera plus court de dire que toute la science du judaïsme était exégétique. Ses savants étaient des *Darschanîm*, c'est-à-dire, des exégètes; ses écoles, des *Botté Midrasch* ou salles d'interprétation, et dans toutes les sphères du savoir les assertions ou théories formulées par les docteurs n'avaient de valeur que par la base scripturaire qu'ils savaient leur donner. Ainsi, voilà déjà deux faits de la plus haute importance théologique, dont l'origine nous ramène aux écoles juives : le canon et l'exégèse, tous les deux inconnus aux anciens israélites; tous les deux transmis à l'Église chrétienne dès sa naissance.

La théologie proprement dite, c'est-à-dire, la doctrine concernant l'essence et les attributs de Dieu, fut l'objet de sérieuses méditations de la part des philosophes. Leur esprit n'était point satisfait par l'enseignement populaire des prophètes; il se trouvait surtout choqué des nombreux anthropomorphismes consacrés par le langage à la fois simple et poétique de l'Écriture, et les apparitions personnelles et corporelles de la divinité dont l'histoire faisait mention incessamment, ne s'accordaient pas avec le point de vue d'une spéculation qui n'était plus à son début. L'expédient le plus simple pour faire disparaître ces inconvénients, était de substituer des anges, messagers et représentants de Dieu, à la personne divine elle-même, partout

où il s'agissait d'une communication directe entre elle et les hommes. Une pareille substitution fut consacrée, par exemple, dans le fait capital de la religion mosaïque, la législation du Sinaï, pour la gloire de laquelle le récit primitif avait revendiqué de la manière la plus positive l'intervention directe de Jéhovah. Nous verrons plus tard que les apôtres connaissent l'histoire sacrée uniquement sous la forme scolastique. Mais ce n'était là qu'un premier essai de la réflexion, jalouse de s'élever au-dessus de la conception vulgaire. On alla plus loin. L'usage de ne parler de Dieu qu'au moyen de périphrases qui évitaient de le désigner directement, usage introduit en partie par les convenances du style poétique, en partie et plus souvent par une piété respectueuse et timorée, conduisit insensiblement à des formules métaphysiques qui finirent par imprimer à la théologie juive un caractère tout particulier. Les premières traces de cette tendance se trouvent déjà dans les livres historiques de l'Ancien-Testament où, dans certains récits d'apparitions de Dieu, son être paraît être scindé en deux, du moins pour la pensée humaine, selon qu'elle l'envisage en lui-même ou dans sa manifestation concrète. Dans la suite des temps, ce même procédé de la spéculation se répandit de plus en plus, et avec une puissance d'abstraction sensiblement croissante. Ainsi, il est difficile de dire si, dans le principe, lorsque des manifestations quelconques de la divinité sont désignées comme celles de sa présence (שְׁכִינָה), ou de sa gloire (יְקָרָא), ou de sa parole (מֵימְרָא), cela doit être entendu simplement de Dieu, comme c'est le cas quand nous parlons de la Providence, ou d'une personnalité particulière, d'une hypostase divine que la spéculation serait arrivée à reconnaître distincte de la notion abstraite de l'Être suprême. Il est de fait que cette dernière explication est pleinement justifiée, par des preuves aussi nombreuses qu'irrécusables, à mesure que nous nous rapprochons du siècle apostolique. L'école ne parlait plus,

comme l'avaient fait les anciens, de la main, du bras, de l'œil de Dieu pour rendre sensible l'idée du gouvernement du monde, mais elle personnifiait ses attributs métaphysiques, et les considérait, si ce n'est toujours objectivement, du moins dans la théorie, et selon les besoins de la dialectique, comme des êtres à part, agissant dans toute la plénitude de la conscience et de la spontanéité. Ainsi, il nous est impossible de regarder comme de simples morceaux poétiques les passages justement célèbres, dans lesquels la Sagesse est représentée comme l'aînée des créatures de Dieu, créatrice elle-même, et organisatrice de tout l'univers [1]; nous y voyons l'énoncé, poétique, si l'on veut, quant à la forme, d'une thèse de théologie spéculative, d'un dogme enfin, diversement modifié dans les écoles, mais devenu, dans ce qu'il avait d'essentiel, la base du système entier.

Nous pourrions encore parler des efforts tentés par cette même théologie scolastique pour classer et déterminer le nombre des attributs essentiels de la divinité, pour consolider par l'application de noms propres techniques et significatifs la doctrine de l'hypostase créatrice et révélatrice, pour définir le mode de la création; nous pourrions insister sur ces points et sur d'autres semblables, mais comme cette partie de la science ne s'est pas trouvée dans un contact immédiat avec les formules dogmatiques répandues dans la première société chrétienne [2], nous craindrions de nous éloigner trop de notre sujet, en poursuivant une analyse que nous aimons mieux réserver pour une autre occasion.

---

1. Prologue ajouté aux Proverbes de Salomon VIII. 22 ss. Sapience de Jésus, fils de Sirach, ch. I; ch. XXIV, etc. Sapience de Salomon, ch. VII. VIII. etc.

2. Ce n'est pas à dire qu'on n'en trouve aucune trace dans la littérature chrétienne du premier siècle. Ainsi, les passages Apoc. I. 4; IV. 5, ne s'expliquent qu'en remontant à la théorie judaïque des sept attributs divins.

Un autre champ largement exploité par la science des écoles est celui de la démonologie. L'ancienne littérature sacrée avait parlé d'anges, de messagers ou fils de Dieu, exécutant ses ordres providentiels; et plus d'une fois on entrevoit l'origine poétique de cette conception, quand des phénomènes naturels sont ou semblent métamorphosés en personnes[1]. Le génie de la langue, tout autant que la tendance philosophique des esprits, s'arrêta à la personnificatiou de ces divers effets de la cause suprême. Les attributs métaphysiques de la divinité représentés d'abord par des symboles concrets, empruntés surtout à la nature animale (Ézéch. I. X; Ésaïe, VI. 2, etc.), finirent par être pris pour des êtres subalternes, par l'intelligence vulgaire, quoique dans le principe ce n'aient été que des éléments détachés par l'analyse spéculative de l'essence même de Dieu. Mais ce n'était pas la seule source, ni la plus féconde de ces croyances. Les souvenirs de l'antique Sabéisme et le contact avec les cultes cananéens en favorisèrent bieu davantage le développement. On peut même dire que c'était le progrès des idées monothéistes qui multiplia les anges, en tant que les nombreuses forces divines, reconnues par la conscience religieuse à l'époque de son enfance, finirent par se subordonner à un seul Dieu comme ses créatures et ses ministres. Le rapport de faveur et de défaveur, de protection ou d'inimitié, qui pouvait exister entre Dieu et les mortels, fut bientôt censé se régler par l'intervention de ces êtres intermédiaires qui devaient se préoccuper du sort des hommes dans des intentions très-diverses, comme on le croyait aussi à l'égard des dieux dans le sein du polythéisme. Mais toujours on réservait le gouvernement suprême du monde à un maître unique, saint et juste. La religion des prophètes, à laquelle cette angélologie des siècles qui suivirent l'exil avait été à peu près étrangère, n'en reçut aucune atteinte.

1. Psaume XVIII. 11; CIV. 4; 2 Sam. XXIV. 15. 16, etc.

On avait parlé, entre autres, d'un ange particulier, adversaire des hommes et acharné à les accuser ou à les desservir auprès de Dieu (Job. I. II; Zach. III). Cette idée, que l'Écriture ne connaissait guère que comme une fiction poétique, bien qu'elle pût avoir sa racine dans les croyances du peuple, fut à son tour le point de départ d'un chapitre très-important de la théologie judaïque. Elle se combina avec la notion d'un principe mauvais, tel que l'admettait le dualisme, et cette combinaison, toujours subordonnée à la théorie monothéiste, engendra finalement l'idée du diable, devenue bientôt l'une des plus populaires dans le judaïsme, et tomba ainsi dans le domaine d'une grossière superstition, malgré son origine métaphysique. Il est superflu de développer ici tout au long ce que les écoles juives savaient raconter sur les anges bons ou mauvais, leurs fonctions, leur nombre, leur demeure, leurs noms, leur hiérarchie, leur influence sur les affaires de la terre et sur le bien-être des hommes. Toutes ces choses ont passé, presque sans changement, dans les croyances des peuples chrétiens, et nous les retrouverons encore sur notre chemin.

Nous passons à une partie de la théologie judaïque, beaucoup moins connue que la précédente, mais bien plus digne d'être étudiée, parce qu'elle est le fruit d'une analyse psychologique de la nature humaine et de ses rapports avec la loi de Dieu, et non d'un essor capricieux de l'imagination. C'est l'anthropologie, c'est l'examen philosophique des problèmes de l'origine du mal moral, de la mort, de la liberté de l'homme et de la préscience absolue de Dieu ou du destin, enfin, de l'immortalité et de la résurrection. A moins de fermer les yeux à l'évidence, on conviendra que ces problèmes sont à peine entrevus et posés, mais jamais résolus par les écrivains antérieurs à l'exil. Dans ces temps-là, la foi était assez vivante, et la réflexion assez peu curieuse, pour éviter les écueils

et pour vaincre les doutes qui se présentent partout à la raison, dans des questions de cette nature. La contradiction, souvent affligeante, entre le sort d'un homme et sa conduite morale, provoquait quelquefois des essais de théodicée, mais la logique, encore faible et impuissante, avait hâte de se réfugier entre les bras d'une foi, toujours victorieuse, en la justice de Dieu. Plus tard, cette foi fit place au raisonnement. La science aborda hardiment toute la série de ces questions épineuses, et parvint, en partie du moins, à en donner des solutions, que la postérité a religieusement acceptées ou du moins prises pour point de départ de ses propres théories. Nous avons déjà fait mention du dogme le plus important et le plus fécond en conséquences, qui naquit sur ce terrain-là, celui de la résurrection, dogme qui, à vrai dire, est devenu la base, non-seulement de la théologie judaïque tout entière, mais dans un certain sens aussi des croyances chrétiennes. Nous ne nous y arrêterons pas ici, parce que son importance même nous obligera d'en parler plus au long, et nous lui réservons un chapitre particulier, pour le présenter dans sa liaison avec tout ce qui tient aux croyances eschatologiques. Nous signalerons encore les discussions très-animées sur la prédestination; les pharisiens s'y appliquèrent les premiers à trouver une formule, qui tînt le milieu entre le fatalisme du décret absolu, patronisé à la fois par la logique et le mysticisme, et les doctrines soi-disant libérales des sadducéens. Une attention particulière fut vouée au récit de la Genèse, sur l'histoire des protoplastes. Elle donna lieu à diverses théories, sur la nature primitive de l'homme, sur sa chute, sur l'origine de la mortalité et du mal physique en général. On débattait la question du péché, soit inné, soit produit par des influences extérieures et accidentelles. La tendance prononcée de la spéculation judaïque, à se créer des formes concrètes, en vint à personnifier le mauvais penchant que l'analyse

psychologique avait découvert dans l'homme. De là, cette figure mystérieuse du *Iesser hora* (יֵצֶר הָרַע), apparaissant tour à tour comme principe abstrait et comme un démon personnel dans les savantes discussions des écoles juives et dans les spirituels contes moraux, qui en ont dû populariser les résultats.

Pour dire toute notre pensée, cette vieille littérature judaïque ne mérite pas l'oubli dans lequel la science chrétienne la laisse habituellement. Les extravagances, les fables ridicules, les déductions absurdes, les nombreux travers d'esprit des rabbins, fourvoyés par une exégèse arbitraire et divinatoire, et d'autres défauts encore qu'on peut y découvrir, ont trop exclusivement préoccupé l'animosité polémique de nos pères et notre siècle s'est trop hâté d'adopter leur jugement. Une philosophie religieuse qui, après tout, a puisé à la source la plus pure et la plus riche qui fût accessible à l'antiquité, ne peut pas, malgré quelques écarts singuliers ou compromettants, mériter le dédain des hommes sérieux, qui aiment à étudier l'histoire de l'esprit humain. A plus forte raison y a-t-il, de la part de la théologie chrétienne, de l'ingratitude à mépriser, par paresse ou par ignorance, les travaux d'une école infatigable, à laquelle elle a fait des emprunts si nombreux et dont elle a, en maintes choses, accepté l'héritage, sans se prémunir contre les chances d'erreur par la clause du bénéfice d'inventaire.

CHAPITRE VII.

L'hellénisme.

Dans les chapitres précédents nous avons vu l'esprit du judaïsme se développer dans plusieurs directions divergentes sur le sol même de son antique patrie. Si les modifications, survenues dans les idées nationales et constatées par l'histoire, durent en partie leur origine à leur contact avec une civilisation étrangère, c'est toujours en Palestine qu'elles se manifestèrent d'abord; c'est pour ainsi dire dans une position toute défensive que le judaïsme les subit ou les repoussa. Il n'était point allé au devant de ce que les uns pouvaient appeler un danger et un malheur, les autres une nécessité ou un progrès.

Mais ce même contact avec l'étranger et l'influence qu'il devait exercer sur l'esprit de la nationalité juive s'établirent sur une échelle bien autrement grande, et avec des conséquences plus importantes pour le développement ultérieur des idées religieuses et philosophiques, sur un terrain différent de celui dans les étroites limites duquel notre narration s'est renfermée jusqu'ici. Nous avons à nous occuper maintenant d'une transformation du judaïsme aussi intéressante que peu étudiée dans ses détails; d'une transformation qui se rattache par ses efforts, et de la manière la plus immédiate, à la marche des destinées de la théologie chrétienne dès le premier siècle, et sans la connaissance de laquelle ces dernières resteraient incomprises. Le titre même

que nous donnons à ce chapitre orientera le lecteur dans l'horizon nouveau où nous allons l'introduire ; il lui rappelle en même temps un nom prononcé jusque dans le sein de l'église primitive et dont la valeur et la portée méritent d'être connues avant que nous passions à notre sujet principal.

Tout le monde sait l'histoire des conquêtes d'Alexandre et de ses successeurs. Nous n'en parlerons ici qu'autant que cela sera nécessaire pour l'intelligence du phénomène à la fois national et psychologique qui nous occupe pour le moment. Le principe suprême de la politique du conquérant avait été la fusion des peuples, l'amalgame des éléments hétérogènes d'un empire plus vaste qu'aucun de ceux qui l'avaient précédé. Alexandre mourut sans avoir pu consolider son œuvre, mais ses idées d'organisation et de civilisation ne périrent pas avec lui. L'ambition, l'astuce, le crime dépecèrent l'immense héritage qu'il avait laissé, et plusieurs générations employèrent leurs forces à déchirer ce que la puissance d'un seul génie avait soudé en peu d'années. Le glaive détruisit ce que le glaive avait édifié. On vit surgir d'abord plusieurs nouveaux empires, créations éphémères de la force brutale, tour à tour soulevées et submergées par les flots inconstants de la fortune guerrière. Après des cataclysmes réitérés il se forma enfin un résidu de masses plus solides, et propres à développer les germes d'une nouvelle civilisation. Parmi ces masses il y en a deux qui doivent attirer notre attention de préférence à toutes les autres. C'est d'un côté le royaume néo-égyptien des Ptolémées, de l'autre la grande monarchie des Séleucides, qui avait son siége en Syrie, mais qui étendait son sceptre au loin sur les pays de l'Asie supérieure. La Palestine était située entre ces deux états rivaux. Appartenant à la Syrie d'après les lois de la nature, indispensable à l'Égypte d'après les

lois de la politique, elle devint l'arène des passions étrangères et le jouet de la diplomatie. Après avoir changé de maître quatre ou cinq fois dans l'espace de vingt ans, elle finit par être incorporée à l'empire égyptien, avec lequel elle resta unie pendant près d'un siècle. Durant ce long espace de temps une paix rarement interrompue permit à un gouvernement éclairé et prévoyant, qui savait allier les intérêts des peuples avec ceux de la dynastie, de reprendre la politique d'Alexandre et de travailler avec conséquence, mais sans rien brusquer, à la fusion des nationalités. Les Séleucides ne tardèrent pas à imiter leurs voisins, quoique avec moins de sagesse et de prudence. A quelques siècles de là on put se convaincre que le succès de cette politique n'avait été que très-imparfait; cependant elle eut des résultats assez marquants et assez solidement établis pour qu'ils ne cédassent qu'à l'ascendant irrésistible de la civilisation arabe. Elle en eut surtout dans la sphère qui nous intéresse spécialement.

Il s'opéra d'abord, sur le littoral de la Méditerranée, aussi loin que s'étendait la domination macédonienne, un mélange extraordinaire des populations. L'immigration des Grecs en Asie et en Afrique fut favorisée de toutes les manières. L'invasion des colons fut plus décisive que celle des phalanges. Elle se fit dans des proportions gigantesques et toujours croissantes. L'influence de la cour, de l'administration, de la vie militaire, du commerce, de la littérature et à la suite de tout cela la prépondérance marquée que les villes obtinrent sur les campagnes, et qui est le trait caractéristique de la civilisation grecque, toutes ces causes réunies refoulèrent les idiomes nationaux et les mœurs indigènes hors du cercle où se circonscrivaient le mouvement, la vie et le progrès. Les nouvelles colonies, les résidences, les places de commerce et de guerre fondées

en grand nombre et naissant comme par enchantement sous les pas de deux dynasties pleines de vigueur et d'ambition, étaient comme autant d'oases fécondes où jaillissait l'esprit hellénique, au milieu d'un monde qui l'admirait sans le comprendre, qui s'y soumettait par instinct et qui, en se nourrissant de sa séve, manquait de devenir un désert faute de pouvoir se l'assimiler.

Le torrent de l'immigration grecque se rencontra bientôt avec le torrent de l'émigration juive. Semblables à deux rivières qui verseraient leurs ondes différemment colorées dans un même bassin sans les entremêler, ces deux courants se jetèrent sur les jeunes villes macédoniennes et s'y établirent simultanément sans se confondre, toujours séparés par la diversité inconciliable de leurs croyances et de leurs mœurs, toujours rapprochés par la communauté des affaires et par la législation uniforme qui protégeait leurs intérêts. A leur avénement déjà les Ptolémées trouvèrent beaucoup de juifs en Égypte ; ils comprirent l'avantage qu'ils pourraient obtenir de l'affection de ce peuple, pour la sécurité de leurs possessions asiatiques ; ils cherchèrent en conséquence à les attirer à eux, à les attacher à leur fortune par toutes sortes de faveurs et de priviléges. Ils en formèrent des communautés entières à Alexandrie et dans d'autres villes, leur accordèrent le libre exercice de leur culte, et une certaine autonomie civile, et les élevèrent ainsi au même rang que les Macédoniens. Mais ce qui contribua le plus à acclimater les juifs dans ces régions lointaines, qu'on n'entrevoyait pas jadis sans une secrète terreur, ce fut l'attrait du négoce auquel ils pouvaient, auquel ils devaient même se livrer exclusivement dans cette nouvelle patrie. L'esprit commercial, inné à tous les peuples de race sémitique, avait été longtemps comprimé chez les israélites, par leur position défavorable sur le plateau de Canaan, loin des grandes routes

du commerce de l'antiquité, et tout à coup il rencontra, pour son industrieuse activité, un théâtre vaste et brillant sur les plus grands marchés du monde, qui paraissaient comme créés exprès pour lui, et loin desquels le particularisme ombrageux des pharisiens cherchait en vain à le retenir. A partir de cette époque seulement le juif se trouva dans son véritable élément. La vie d'agriculteur, que ses prophètes lui avaient tant recommandée, qu'ils lui avaient imposée presque contre son gré, et à laquelle il avait dû s'assujettir dans une patrie séparée de l'océan et mûrée par des déserts, il l'abandonna avec joie pour ne plus y revenir. Une fois armé du crayon du banquier, il ne se sentait plus de goût pour la charrue. L'Égypte devint sa seconde patrie, l'Égypte, de tous les pays celui contre lequel on avait le plus stimulé chez lui une antipathie factice, et dont on s'était le plus obstiné à lui fermer le chemin. C'était comme une nouvelle séve qui s'infiltra dans une nation qui allait mourir de langueur. Le bien-être matériel vint lui faire supporter plus facilement la perte de l'indépendance politique. La fortune enfanta le crédit et bientôt les gouvernements apprirent à compter avec les juifs dans des affaires plus importantes que celles qui se traitaient à la halle ou à l'entrepôt.

Il ne faut pas croire d'ailleurs que le judaïsme ait eu des sacrifices à faire pour entrer dans cette carrière nouvelle. Les arts et les sciences n'étaient point arrivés à cette époque et dans sa sphère à un degré de développement tant soit peu digne de remarque. L'esprit guerrier, en supposant qu'il ait jamais été dans le caractère du peuple, avait pu s'assoupir pendant la longue domination persane et ne s'est plus réveillé chez lui hors de la Palestine. Le commerce est cosmopolite par sa nature et en le substituant à l'agriculture, par un mouvement à peu près instinctif, le judaïsme abrogea

virtuellement la loi mosaïque dans ce qu'elle avait de plus essentiel et de plus caractéristique, et accomplit, sans le savoir, une révolution dont il a été le dernier à reconnaître les droits et la portée. Il n'y a pas jusqu'à la rivalité entre les Séleucides et les Ptolémées qui ne favorisât cette tendance désormais prépondérante. Les deux dynasties également intéressées à s'attacher les juifs à cause de la Palestine, leur prodiguèrent à l'envi des faveurs toutes matérielles, et dirigèrent ainsi de plus en plus l'attention de ce peuple vers les intérêts pécuniaires. Elles leur apprirent à prendre des deux mains et à accepter l'avantage du moment de quelque côté qu'il vînt, émoussant ainsi la haine d'une nationalité blessée dans son honneur, sans gagner pour cela la reconnaissance affectueuse de leurs nouveaux sujets.

Il était impossible que ces relations de plus en plus fréquentes et intimes avec un monde nouveau et si avancé dans tout ce qui tient à la civilisation, n'exerçassent une influence profonde sur la partie de la nation juive qui y participa plus directement. Nous n'avons pas à nous occuper de cette influence, en tant qu'elle dut se montrer dans les habitudes de la vie sociale ; nous nous hâtons de signaler un phénomène plus curieux et plus immédiatement en rapport avec la sphère des idées dont nous étudions l'histoire. C'est le fait de l'adoption de la langue grecque par les familles juives établies hors de la Palestine et même dans les villes maritimes de la mère-patrie. Après la religion, la langue est bien la chose la plus étroitement liée avec la vie intime d'un peuple, son héritage le plus sacré et le plus inaliénable. Eh bien, le peuple juif, dans la dispersion, en fit le sacrifice, et avec une facilité qui resterait une énigme, si nous n'avions pas déjà constaté que l'intérêt matériel, et non pas même celui qui est justifié par le besoin, a été le seul mobile de cette migration d'un genre nouveau. Cet intérêt seul

pouvait amener les juifs à remplacer la langue de leurs pères par un idiome étranger. Ils s'approprièrent ce dernier pour l'usage de la vie commune d'abord et arrivèrent bientôt à ne plus pouvoir s'en passer dans les autres sphères de la pensée. Mais rien n'est plus singulier que l'idiome qui naquit ainsi presqu'au hasard du contact des deux nationalités. Les juifs s'emparèrent de ce que nous appelerions le trésor de la langue grecque, c'est-à-dire de tous les mots qui la composent, ainsi que des formes grammaticales qui en sont inséparables. Comme ils durent prendre les uns et les autres dans la bouche d'une population très-mélangée elle-même et en partie peu cultivée, le fond même de la langue qu'ils apprirent était déjà très-différent de celui de l'ancienne langue littéraire des Hellènes. Mais c'était bien pis encore pour ce qui en constituait l'esprit. Ils ne parvinrent pas à le saisir ; la syntaxe, qui partout fait le caractère propre d'une langue à son état de perfection et qui est la chose capitale pour le grec surtout, ils ne la comprirent point ou pour dire plus vrai ils ne s'en soucièrent pas, ils l'ignorèrent. Ils continuèrent à penser selon le génie de leur idiome sémitique, si différemment façonné sous ce rapport, et traduisant ainsi leur pensée mot à mot de l'hébreu en grec, ils produisirent un langage tout particulier, hébreu d'esprit et grec de corps, jargon bâtard dans l'origine, mais acquérant peu à peu droit de cité dans le monde par son usage étendu, se légitimant par une littérature aussi remarquable qu'exceptionelle, et destiné à laisser des traces profondes jusque dans les langues modernes les plus cultivées et les plus répandues. Car c'est surtout par son application aux idées religieuses que ce langage particulier est devenu célèbre et influent. Il servit bientôt à traduire la loi pour les juifs d'Égypte qui commençaient à oublier la langue sacrée, et peu à peu tous les autres livres de l'ancienne

Alliance furent transcrits en grec à leur tour. Enfin les apôtres qui vinrent prêcher ou écrire en grec, n'eurent guère que le dialecte hellénistique à leur disposition; ils durent lutter, sans toujours triompher, contre la pauvreté désespérante d'une langue, dont les moyens tout matériels n'étaient pas en rapport avec la tâche élevée qu'on lui imposait.

Ce changement de langue, phénomène très-intéressant par lui-même déjà, n'était encore qu'un fait extérieur si l'on veut. Mais il ne faut pas juger l'esprit qui dirige les destinées de l'humanité d'après le mouvement plus ou moins bruyant qui se fait à la surface des événements. L'avenir du monde se prépare à une profondeur où l'œil de l'observateur ne pénètre guère. Le courant nouveau qui se forme au fond ne peut se manifester que tardivement et par des symptômes d'abord peu appréciables à travers les flots de la surface. Le fait de la métamorphose des juifs hébreux en juifs hellénistes ne présente pas seulement cet intérêt statistique ou philologique que nous avons dû signaler d'abord; il cachait dans son sein des conséquences qui se révélèrent plus tard et dont la portée va droit au cœur de l'histoire de la théologie chrétienne.

Nous commencerons par dire à la gloire des juifs hellénistes, et surtout à celle de leurs docteurs, que l'apostasie religieuse était la chose la plus rare parmi eux, malgré les nombreuses tentations auxquelles devait les exposer la bonne comme la mauvaise fortune. Cet attachement aux croyances de leurs pères, et à tout ce qui tenait aux institutions ecclésiastiques, était à la fois leur vertu et leur malheur. Leurs richesses, leurs habitudes usurières n'auraient pas excité à un si haut point, dans les villes grecques, l'antipathie du peuple, si la différence des formes religieuses, plus encore que celle du fond des croyances, n'avait servi à l'alimenter.

Partout où ils étaient assez nombreux pour se constituer en communauté, en bâtissant une synagogue, ils occupaient l'attention de la populace, et devenaient pour ainsi dire un paratonnerre naturel pour toutes les explosions des passions infimes, si fréquentes dans les grandes villes des pays mal gouvernés. Les gouvernements eux-mêmes finirent par partager les préjugés des masses ou au moins par les utiliser dans l'occasion. Malgré cela, nous le répétons, ou peut-être même à cause de cela le judaïsme ne broncha pas, et ses enfants, depuis le colporteur jusqu'au fermier général, tinrent bon et contre la haine aveugle de la foule et contre les séductions éblouissantes des cours.

Mais il y a plus. La persécution d'en bas donna plus de force au judaïsme que la protection d'en haut et ne l'empêcha pas d'entamer, dans le silence et sans ostentation, le domaine du paganisme, au moment même où celui-ci, devenant cosmopolite à son tour, de national qu'il avait été, semblait toucher à un règne aussi durable qu'exclusif. Les dieux de la Grèce avaient vieilli; le souffle de la philosophie commençait à chasser les brouillards qui dérobaient la cîme de l'olympe aux yeux des mortels. Pour bien des hommes le prestige de ce panthéisme poétique qui avait animé la nature, disparut sous le scalpel de la science ou se décolora sous l'action du doute. Les croyances n'existaient plus que pour la représentation théâtrale ou politique. Une démoralisation hideuse, et bientôt une superstition aussi dégradante que ridicule vinrent les remplacer. Toujours et partout la destinée de ceux qui, pour rompre le frein de leurs passions, crient le plus haut qu'ils ont été trompés par les prêtres, c'est de se faire le plus bénévolement les dupes des charlatans.

Cependant dans ce naufrage universel il y eut un grand nombre d'individus qui cherchèrent une planche de salut

ailleurs que dans l'ivresse des sens ou dans les mystères trompeurs des sciences occultes et des sociétés secrètes. Dans leur chemin, souvent plein d'angoisses, plusieurs trouvèrent le Dieu d'Israël, l'idéal des sages et la consolation des pauvres, et apprirent à le révérer sans connaître toujours les commandements de ses prêtres. Ils s'habituèrent à fréquenter les synagogues, à y entendre des prières simples et ferventes, des chants qui touchaient le cœur et des prédications en tout cas plus édifiantes que tout ce qui se faisait autour des autels des anciens dieux. C'étaient surtout les femmes, moins portées que les hommes à se contenter d'un indifférentisme soi-disant philosophique, qui s'affiliaient ainsi en grand nombre aux synagogues. Des auteurs anciens nous rapportent même que de vagues pressentiments d'une révélation nouvelle avaient pénétré jusque dans la société païenne. Ce furent sans doute les espérances messianiques des juifs qui en répandirent le germe. Mais lors même qu'une vulgaire curiosité aurait seule conduit ces hommes aux pieds de la chaire des rabbins, le fait qu'ils y retrouvèrent une foi, prouve suffisamment que la Providence avait dirigé leurs pas.

On se le rappelle, hors de Jérusalem le culte public ne consistait guère que dans les exercices religieux que nous venons de nommer. Personne n'en était repoussé. Habitués à converser avec les non-circoncis dans les relations ordinaires, les juifs hellénistes ne se révoltaient pas à l'idée de les voir assis au milieu d'eux pour la prière commune. Un séjour prolongé parmi les païens avait amené naturellement chez eux des sentiments de tolérance qui, après tout, ne compromettaient aucunement leur fidélité envers les devoirs religieux. Des liaisons de famille s'établissaient entre les deux classes; du moins le juif ne faisait pas de difficulté de marier ses filles à des hommes qui leur permettaient

de suivre les rites de leur religion et d'élever leurs enfants dans la crainte de Jéhovah. La jurisprudence théologique des docteurs de la loi s'empara même de ce nouveau rapport, pour le régler officiellement. On ne voulut point soumettre à la circoncision les païens qui désiraient assister aux réunions du sabbat; on ne leur prescrivit aucun devoir rituel. On se contenta de leur interdire péremptoirement la participation aux actes du culte idolâtre, notamment aux sacrifices, et cette prohibition était si sévère qu'ils ne devaient pas même assister à un festin dans lequel on aurait servi des viandes provenant d'une victime consacrée aux faux dieux. En outre, on leur défendit l'usage des mets dans la composition desquels entrait le sang des animaux et la viande des bêtes étouffées. Une aversion profonde pour ces choses, chez les juifs, leur rendait impossible tout commerce avec des gens qui se les seraient permises. Ces prescriptions, auxquelles se joignaient encore quelques devoirs moraux, furent appelées plus tard dans les écoles, les préceptes noachiques, nom par lequel on voulait déclarer que c'étaient des principes plus anciens que la loi du Sinaï et obligatoires pour l'espèce humaine tout entière. Par l'histoire des apôtres, nous savons que le nombre des personnes ainsi disposées était très-considérable[1], et que dans certaines localités elles formaient un élément influent dans la communauté juive, laquelle, par leur présence même, se trouvait incessamment conduite à considérer les intérêts de l'âme et de la vie morale comme une chose bien autrement importante que les pratiques rituelles. Quant à ces dernières, il va sans dire qu'on n'y dérogeait pas pour soi-même; les habitudes pieuses, même tout extérieures, ne se perdaient pas chez les juifs proprement dits,

1. Voyez par ex. Actes X. 2; XIII. 43. 50; XVI. 14; XVII. 4. 17; XVIII. 7, etc.

mais insensiblement elles cessaient d'être les signes distinctifs des adorateurs du vrai Dieu, puisqu'on accordait ce nom à tant d'hommes qui ne s'astreignaient pas à ces règles et à ces coutumes. On les appelait des prosélytes (προσήλυτοι, גֵּרִים), c'est-à-dire, des étrangers qui avaient établi leur domicile sur le territoire d'Israël, des citoyens d'un second ordre, qui ne jouissaient pas de tous les droits civiques dans la théocratie légale, mais se plaçaient sous la protection efficace de Jéhovah. On les appelait aussi tout simplement les pieux, les adorateurs (σεβόμενοι, εὐλαβεῖς, εὐσεβεῖς), faisant ressortir ainsi précisément le caractère essentiellement spirituel de leur religion, et sans que cette désignation, qui impliquait comme à dessein l'absence des pratiques lévitiques, dût jeter un blâme quelconque sur ceux qu'elle distinguait.

Qu'on se représente bien les juifs jetés loin de leur antique patrie au milieu des nations étrangères, dans ces villes populeuses où les croyances, les langues, les mœurs les plus diverses venaient chaque jour se rencontrer, se heurter, se mêler; où la nature des choses amenait ou favorisait du moins un mouvement de fusion et d'assimilation; où, pour ainsi dire, un courant d'air plus libre tendait à balayer les lourdes vapeurs des préjugés étroits et locaux : on concevra sans peine qu'ils devaient être plus accessibles à des idées nouvelles, généreuses, cosmopolites, que leurs frères qui restaient dans la pesante atmosphère de leur vieille cité, où ne pénétrait guère le bruit du monde, pour rompre la monotonie séculaire d'une vie religieusement réglée dans tous ses détails. Encore une fois, ils ne risquaient pas pour cela d'y perdre leur monothéisme; ce danger, certes, n'était plus à craindre à une époque où le polythéisme était battu en brêche par la satyre, ruiné par la philosophie, abandonné par la mode même, et soutenu à peine par les formes officielles.

Nous relèverons encore une circonstance très-importante, qui dut beaucoup contribuer à donner au judaïsme hellénistique un autre esprit que celui qui régnait dans la métropole. Si la différence des langues séparait déjà entre eux les juifs des diverses provinces, au point que ceux du dehors ne pouvaient plus fréquenter les mêmes lieux de prière, quand leurs affaires ou leurs devoirs religieux les conduisaient à Jérusalem, l'éloignement même du temple et du culte lévitique, dont il était le centre et le théâtre, devait en affaiblir l'influence morale, presque en raison directe de la distance. Ceux qui ne pouvaient venir en contempler la pompe et prendre part à ses rites qu'à des époques rares, peut-être une seule fois dans leur vie entière, étaient sans doute frappés davantage du caractère grand et imposant des cérémonies sacrées, et en rapportaient un souvenir indélébile. Mais s'ils trouvaient ainsi fortifié en eux-mêmes le sentiment de leur nationalité, l'attachement à la foi de leurs pères, c'était encore là une impression spirituelle, élevant l'âme et la nourrissant d'idées saintes et vertueuses. Ce qui favorisait le développement du judaïsme pharisaïque, dans ce qu'il avait d'étroit et de petit, c'était la répétition journalière et machinale de nombreuses cérémonies, qui ne se faisaient qu'à Jérusalem et que beaucoup de gens, qui en avaient constamment le spectacle sous les yeux, finirent par regarder comme la substance de la religion.

Enfin, il y a un dernier fait à signaler ici. En Europe, en Afrique, dans l'Asie Mineure, les juifs comprenaient facilement qu'eux ils étaient les étrangers; ils devaient s'accommoder de la présence des autres comme on s'accommodait de la leur; il y avait là de la place pour tout le monde, et l'exclusisme aurait été fort déplacé. Les juifs de la Palestine au contraire, se sachant ou se croyant chez eux, et prétendant y être les maîtres, étaient plus naturellement amenés à regarder comme des intrus, et par conséquent à poursuivre de leur mépris et de

leur haine les païens, même les plus inoffensifs, qui vivaient au milieu d'eux. Ils ne les désignaient que par des termes injurieux, les appelaient tout simplement des pécheurs (רְשָׁעִים, ἁμαρτωλοί, ἄδικοι), croyant peut-être naïvement que la circoncision à elle seule faisait d'eux-mêmes des modèles de vertu. Ainsi le préjugé moral avait sa racine dans le préjugé national; mais ce dernier avait la sienne surtout aussi dans le sol sur lequel il était né et perdait à l'étranger une partie de sa raideur.

Dans ce que l'on vient de lire, nous n'avons pas voulu exprimer l'idée que tous les juifs de langue grecque étaient également élevés au-dessus de certaines faiblesses du caractère religieux de leur nation. Nous ne savons que trop bien que ce n'était pas le cas. Mais nous avons tâché d'expliquer comment parmi eux surtout et d'abord, il a dû et pu se manifester une tendance plus libérale, des vues plus larges qu'en Palestine, à l'époque où la prédication de l'Évangile vint jeter un ferment aussi puissant que nouveau dans le monde judaïque. Aux yeux de l'historien chrétien, la dispersion des juifs, plus souvent encore volontaire que forcée, apparaîtra donc toujours comme un fait providentiel, et la grande révolution à laquelle le fils de Philippe doit l'immortalité de son nom, et qui par elle-même déjà est l'événement le plus gigantesque de l'histoire ancienne, gagne encore en importance quand on reconnaît que c'est elle qui la première fraya aux vérités révélées le chemin de l'Occident.

CHAPITRE VIII.

La philosophie alexandrine.

De tous les symptômes caractéristiques de la métamorphose nationale que nous avons contemplée dans le chapitre précédent, celui qui doit exciter au plus haut point l'attention de l'observateur, c'est le rapport qui ne tarda pas à s'établir entre les idées religieuses des Hébreux et les divers systèmes philosophiques alors en vogue chez les Grecs. Nous avons déjà vu comment, sur le sol de leur patrie même, les juifs s'étaient élevés à une étude scientifique de leur religion ; mais ils s'y renfermaient généralement dans le cercle assez étroit des traditions nationales et se bornaient à en exploiter les documents littéraires avec une sagacité remarquable et une patience à toute épreuve. L'influence des idées étrangères, celles de l'Orient, par exemple, importées par les juifs de Babylone, ne se fit sentir d'abord, dans les écoles de la Palestine, que sur un petit nombre de points particuliers. La chose changea d'aspect lorsque, dans une nouvelle patrie, les théologiens juifs, portés vers ce genre d'études, apprirent à connaître la philosophie des Grecs. Un nouveau monde sembla s'ouvrir alors devant les yeux étonnés de ces hommes avides de savoir, un monde aussi attrayant par les mystères qu'il offrait comme aliment à la spéculation, que par les solutions qu'il prônait. La pensée des prophètes n'ayant pour rendre compte de la vérité religieuse que les formes sensuelles d'un anthropomorphisme plus ou moins grossier, ne paraissait pas s'élever au-dessus de la sphère d'une philosophie de l'enfance et de l'expérience matérielle. Pythagore et Platon semblaient

avoir eu des idées plus profondes et les avoir exprimées plus convenablement. Avec la langue grecque, les juifs trouvèrent même un instrument supérieurement organisé pour le nouveau genre de travail auquel ils allaient se livrer. La philosophie, à cette époque, avait établi son quartier général à Alexandrie, le centre de la civilisation, pendant la période qui s'étend de Ptolémée Philadelphe à l'empereur Auguste; elle s'y trouvait admirablement bien placée pour puiser à pleines mains dans les sources des deux mondes.

L'imagination orientale s'y mariait au raisonnement hellénique et enfantait ce singulier système d'un panthéisme mystique qui a dû et pu s'adapter successivement, mais avec des modifications en partie essentielles, à trois formules religieuses radicalement différentes. En effet, nous le trouvons enté sur le paganisme dans l'école des nouveaux platoniciens; la théologie de l'Église chrétienne lui a fait des emprunts très-importants, et la philosophie cabbalistique des juifs en est un enfant légitime. Le gnosticisme, enfin, dans plusieurs de ses formes, a presque réussi à combiner, sans leur faire changer de nature, ces trois éléments si hétérogènes. A l'époque dont nous parlons, ce contact avec la philosophie grecque inspirait aux juifs qui l'étudiaient avec le plus d'ardeur, un profond dégoût pour la simplicité prosaïque et populaire de l'enseignement religieux et moral de leur nation; il leur paraissait bon tout au plus pour des esprits vulgaires; car il n'expliquait en aucune façon les grands problèmes de la philosophie, le rapport de l'infini avec le fini, de Dieu avec la matière, la réalité de l'absolu, la destination de l'individu et les moyens de l'atteindre. A la place de la théologie toute éthique des prophètes, nous les voyons édifier des systèmes produits par la spéculation la plus transcendante, et remplacer la morale populaire, prêchée à leurs ancêtres, par la perspective d'une vertu née de la science et de la contemplation.

Par suite de l'éducation traditionnelle qu'ils avaient d'abord reçue, peut-être aussi par intérêt personnel, ces philosophes restèrent juifs extérieurement; mais au fond, aucun lien solide, aucune conviction intime ne les rattachait plus à la croyance des prophètes. Cependant ils tenaient à ne point s'en séparer avec éclat. Ils trouvaient un moyen de cacher leur apostasie dans le fait même qui aurait dû la rendre plus évidente. Les saintes Écritures avec leurs récits et leurs lois, dont la signification littérale les leur faisait apparaître comme autant de productions de l'entendement vulgaire, comme l'expression la moins adéquate de la vérité, et souvent comme des erreurs aussi absurdes que blasphématoires, ils s'en servaient comme d'un excellent moyen de sanctionner leurs idées propres et néologiques, et de les faire passer pour anciennes et consacrées par la révélation. Ils s'appliquaient donc à une interprétation allégorique souvent spirituelle et toujours arbitraire. Partant du point de vue, d'ailleurs facile à justifier, que les récits du premier âge, que les cérémonies rituelles du culte sont dans l'origine des idées matérialisées par la poésie ou la réflexion, ils essayaient de les rendre à leur première forme; mais cela ne se faisait guère que par un procédé de substitution qui enlevait le fond même, pour mettre à sa place quelque théorème métaphysique ou mystique absolument étranger à l'antiquité. Ils s'imaginaient, ou voulaient du moins persuader aux autres, que toute la sagesse des Grecs était au fond un emprunt fait à Moïse; et ils parvinrent si bien à accréditer cette singulière assertion qu'elle finit par devenir un axiome de l'apologétique des pères.

L'application de ce genre de philosophie au judaïsme aboutit ainsi à décomposer ce dernier, à le détruire, dans ce qu'il avait de plus essentiel, et, qu'on nous permette cette expression, à le volatiliser, à le pousser hors de son ornière, beaucoup plus que ne l'avait même fait l'indifférentisme religieux

des sadducéens. Car ici on ne perdait pas seulement tout intérêt national et toute espérance d'avenir messianique ; on sacrifiait en même temps les croyances et les mœurs des masses. Or, nulle part dans l'histoire nous ne voyons les philosophes être les chefs et les conducteurs du peuple; ceux dont nous parlons, l'ont été moins que d'autres, étrangers qu'ils étaient à ses idées, à ses sentiments, à ses préjugés, à ses passions. L'influence qu'ils ont pu exercer sur le développement national du judaïsme a été à peu près nulle; elle a été d'autant plus grande sur le développement scientifique de la théologie.

Nous venons de parler de cette nouvelle phase du développement du judaïsme, comme d'un phénomène occupant une place assez large dans l'histoire. En effet, d'après notre opinion, cette philosophie n'a pu naître et arriver à sa maturité en un seul jour et dans une seule tête; elle trahit un travail préparatoire de trop longue haleine pour que nous puissions lui assigner des limites étroites, et si nous tenons compte de l'état de la littérature et de l'enseignement dans le siècle des Ptolémées, des faits nombreux prouvent qu'elle n'est pas restée confinée dans le cabinet d'un penseur unique. Aussi les traces de son origine remontent-elles assez haut, et les noms propres mêmes qui peuvent lui servir de représentants ne manquent pas tout à fait. Cependant, dans son parfait ensemble et dans ses détails, elle ne nous est connue que par les écrits d'un seul auteur, dont la réputation philosophique n'a pu que gagner par ce privilége de longévité littéraire. Nous voulons parler du célèbre juif alexandrin Philon, contemporain de Jésus-Christ, et mort à un âge avancé, à l'époque où l'Évangile commençait à franchir les limites de la Palestine. La conservation même de ses nombreux ouvrages qui nous sont parvenus en partie dans une traduction arménienne, est une preuve de l'intérêt que le monde chrétien portait à leur contenu.

Mais, antérieurement à Philon déjà, nous rencontrons un livre dont l'auteur s'est inspiré à la même source et dont les enseignements nous montrent la philosophie alexandrine dans un stade de son développement beaucoup plus rapproché de son début. C'est le livre de la Sapience, le plus récent de ces ouvrages de philosophie judaïque qui couvrent des tendances au fond très-divergentes du nom du roi Salomon. Son but est essentiellement moral et pratique; mais ses leçons de vertu et de justice s'appuient déjà sur une théosophie et une cosmologie qui trahit en plus d'un endroit son origine étrangère. Il serait facile, sans doute, de signaler dans l'Ancien-Testament même des passages qui pourraient être considérés comme les bases positives de certaines théories métaphysiques[1] qui font l'essence de la philosophie alexandrine; mais il sera plus naturel de penser que ces théories ont été provoquées directement par les lumières que les systèmes des Grecs ont paru jeter sur des points obscurs de la tradition nationale des juifs. D'un autre côté, ces mêmes théories paraissent encore à peine ébauchées dans le livre de la Sapience quand on les compare à ce qu'elles sont devenues sous la main de Philon. On y voit bien l'idée de l'hypostase créatrice émanée de l'Être absolu, à l'effet d'organiser la matière informe; mais elle ne se présente pas encore avec le caractère de la nécessité métaphysique qui en justifiera plus tard l'existence aux yeux de la spéculation, ni surtout avec son cortége de forces variées que l'analyse, en poursuivant sa tâche, y découvrira comme ses éléments. De toutes ces idées il n'y a ici encore que les premiers germes (VII. 12 — 30; VIII. 1 ss.; IX. 9. 10; X. XI. 18, etc.), bien que suffisamment caractérisés déjà pour qu'on puisse y reconnaître d'avance la marche d'un développement organique. La morale a aussi une base absolument différente

1. Voyez par ex. Exode XXV. 9. 40; XXVI. 30, pour l'idée du κόσμος νοητός.

le celle des pharisiens; elle s'édifie sur l'activité de l'esprit et le l'intelligence dirigée sur les manifestations de l'Être divin VIII. 21; IX. 6. 17; XIII. 1, etc.) et emprunte à Platon sa livision des quatre vertus cardinales (VIII. 7), pour se revêtir d'une forme systématique.

Pour en revenir à la philosophie de Philon, nous dirons qu'elle est l'expression la plus forte et la plus décidée de cette tendance cosmopolite que nous avons déjà signalée comme la réaction extrême contre l'esprit pharisaïque. Les éléments grecs, orientaux, judaïques y sont entremêlés par un syncrétisme des moins circonspects, qui va jusqu'à réunir dans un même cadre des principes empruntés tour à tour à toutes les écoles rivales antérieures, à l'académie, au portique, au lycée, sans savoir toujours les fondre en un corps homogène, peut-être même sans s'apercevoir de leur incompatibilité native.

Le dernier but de tout le système de Philon est certainement éthique; c'est par la pureté, nous dirons volontiers la sainteté de cette tendance qu'il renie le moins son origine juive. Sa morale, cependant, est essentiellement mystique et religieuse. Elle s'édifie sur le principe de la passivité de l'homme, qui reçoit et s'approprie des éléments divins par l'inspiration et la contemplation, même par une espèce d'extase, et qui trouve son bonheur suprême dans le repos et la paix de l'âme, dans l'éloignement du monde et la communion avec Dieu. Elle est dominée par le sentiment des imperfections de notre nature et de tout ce qui nous entoure; elle éprouve un besoin impérieux d'atteindre à quelque chose de plus parfait, et convaincue, par intuition, que Dieu descend vers la créature pour se révéler à elle et pour la sanctifier, elle reconnaît en cela même le chemin pour remonter vers lui et s'élever à une position idéale, où la science et la vertu se confondent.

Toutes ces thèses, et mainte autre encore, Philon les dit explicitement enseignées dans les livres mosaïques. Les personnages qui y paraissent sur la scène, les faits qui y sont racontés, les institutions qui y sont fondées et organisées, tout cela doit sacrifier sa valeur matérielle et historique pour se métamorphoser en autant de symboles allégoriques. Les trois patriarches, pour ne citer que ce seul exemple, ne sont plus des hommes qui auraient vécu réellement; leurs actes, leurs voyages, leurs relations domestiques, sont des images que l'exégèse doit ramener à leur signification spirituelle. Ils représentent la vertu suprême, vers laquelle le philosophe doit tendre, sous trois aspects ou formes différentes : Abraham, la vertu conquise par le travail de l'intelligence; Isaac, la vertu réalisée par l'instinct naturel; Jacob, enfin, la vertu obtenue par l'ascétisme et les épreuves. A ces formes idéales de la vertu correspondent trois vertus inférieures, qu'on dirait plutôt être les moyens pour atteindre celles-là. En effet, on arrive à la première par l'espérance et la foi, lesquelles sont intimement liées et presque identifiées ici; à la seconde, qui est la plus noble des trois, on arrive par la justice; à la troisième enfin, par la repentance. Ces conceptions, on le voit, sont restées étrangères à la morale chrétienne; on doit être frappé cependant de l'association de ces termes de πίστις, ἐλπίς, δικαιοσύνη, μετάνοια, auxquels d'autres pareils viennent se joindre en grand nombre, et qui nous rappellent immédiatement un ordre d'idées plus rapprochées de notre sphère.

Une pareille théorie n'était point propre à résoudre le problème de l'antinomie entre la liberté de l'homme et l'absoluité de Dieu, problème qui commençait seulement à préoccuper les écoles de la Palestine, mais qui était depuis longtemps nettement posé par la philosophie grecque. Par son mysticisme, Philon était conduit à faire pencher la balance en faveur de l'action divine, au point de se servir d'expressions qui semblent

presque lui attribuer le mal même. Mais par sa tendance toute pratique, il est ramené incessamment au point de vue opposé, et en insistant sur les idées du péché et du devoir, il fait une large part à la liberté. Nous signalons cette inconséquence, non pour la blâmer, mais pour faire voir que cette question, à laquelle notre sujet principal nous fera revenir plus d'une fois encore, n'était pas nouvelle pour le siècle des apôtres, et surtout que la science ne l'avait pas encore su décider.

Si la philosophie morale de Philon ne présente que peu d'analogies avec l'enseignement apostolique, sa métaphysique, en revanche, en offre tant, qu'il est impossible de méconnaître le lien secret qui unit les premiers essais de théologie spéculative, produits au sein de l'Église, aux théories et aux formules de l'école juive d'Alexandrie. Nous nous faisons un devoir d'ébaucher ici ces théories, en abandonnant à la sagacité de nos lecteurs le soin de trouver plus tard les points de comparaison entre elles et les dogmes chrétiens, à mesure que ces derniers se dessineront devant nos yeux.

Le premier besoin qu'éprouve la métaphysique philonienne, c'est de séparer Dieu du monde matériel par un abîme qui exclut toute idée, non-seulement d'affinité, mais encore de contact immédiat. Elle veut se tenir à égale distance du matérialisme et de l'idéalisme; elle croit à la réalité des deux substances, mais elle reconnaît en même temps la distance incommensurable qui les sépare. Il s'agit de franchir cette distance, de comprendre l'action de Dieu sur le monde, et avant tout, l'origine de ce dernier. Pour cela, il faudrait d'abord que l'intelligence humaine pût avoir une notion adéquate de Dieu. Mais c'est là une tâche au-dessus de ses forces. Elle ne sait rien de Dieu, si ce n'est qu'il est. Son existence absolue, sans attributs, est tout ce qu'elle peut saisir. Il n'est pour elle qu'une pure abstraction. La religion populaire avait enseigné que Dieu est invisible, que son nom ne doit pas être profané

par la bouche de l'homme; la philosophie traduit ce sentiment en un axiome spéculatif. Cependant Dieu récèle en lui toutes les perfections, les principes de toute vie et de tout mouvement; on pourrait dire qu'il est un foyer de lumière d'où sortent des rayons en tout sens, dont l'éclat varié n'affaiblit point, en se portant au dehors, l'intensité de la lumière primitive et centrale. Ces rayons ou principes moteurs sont appelés les forces de Dieu (δυνάμεις); c'est ce que la Bible a appelé des anges (ἄγγελοι), Platon des idées (ἰδέαι). Ces forces sont considérées, non comme des notions abstraites, mais comme des êtres personnels, se détachant de l'essence de Dieu par une espèce d'émanation, pour vivifier la matière dont elles sont, pour ainsi dire, les âmes (ψυχαὶ, δυνάμεις ἀσώματοι). Leur nombre ne saurait être fixé; cependant, la spéculation les comprend sous deux noms génériques qui en désignent les caractères principaux, c'est la bonté et la puissance (ἀγαθότης, ἀρχή). Ces mêmes forces sont aussi appelées des paroles (λόγοι), sans doute, pour expliquer philosophiquement le mythe de la création d'après lequel Dieu aurait créé le monde en se servant de la parole. Prises dans leur ensemble, elles forment le monde intelligible ou transcendant (κόσμος νοητός), c'est-à-dire, le monde tel qu'il existe en Dieu, abstraction faite de toute réalité, et idéalement.

Mais la spéculation éprouve encore le besoin de ramener toutes ces forces, si variées dans leurs tendances et dans leurs manifestations, à une unité personnelle, et ce besoin se justifie pleinement par l'unité de la personne divine, dans laquelle ces mêmes forces sont contenues, comme qui dirait à l'état latent, la raison n'arrivant à les connaître qu'autant qu'elles se révèlent par l'action. Or, cette unité personnelle, en d'autres termes la divinité considérée comme concrète, c'est-à-dire en possession de tous les attributs qui en rendent la notion accessible à l'intelligence humaine, c'est le Verbe,

ὁ λόγος, la parole créatrice par excellence, résumant en elle toutes les paroles, au nombre pluriel, qui viennent, chacune à son tour et dans sa sphère, révéler la divinité, qui sans cela serait insaisissable à l'esprit fini. Le Verbe, par lui-même, est immanent en Dieu (ἐνδιάθετος), et partant coéternel; il ne se révèle que dans l'acte de la création, par lequel il sort pour ainsi dire de l'essence de Dieu, s'en détache et en émane (προφορικός). Mais en se révélant lui-même, il révèle aussi le Dieu invisible, dont il est ainsi pour nous l'image ou l'ombre (εἰκών, σκιά). Considéré comme émanation de l'être divin, il en est nommé le Fils (υἱὸς θεοῦ); comme seul de son genre, il est le Fils unique (μονογενής); comme résumant ou comprenant en lui-même la totalité des forces divines ou des anges, on peut lui donner le nom d'archange (ἀρχάγγελος). En tant que sa manifestation créatrice a eu lieu dans le temps, ou du moins est saisie comme postérieure à la notion de l'absolu, dans l'ordre des idées spéculatives, il porte le nom de second Dieu (δεύτερος θεός). Enfin, comme son émanation précède la création, il est l'aîné (πρωτότοκος); il forme le chaînon intermédiaire entre Dieu et le monde (μεσίτης), non pas, sans doute, directement, mais par l'expansion successive de toutes les forces divines, qui émanent de lui à leur tour; en un mot, il est l'instrument de Dieu (ὄργανον), lequel reste toujours la cause première (αἴτιος) des choses.

Bien des questions resteraient encore à décider, auxquelles le système, que nous n'avons d'ailleurs pu qu'esquisser légèrement, ne répond pas d'une manière péremptoire, par exemple en ce qui concerne la cosmologie et la psychologie. Mais nous n'avons aucun intérêt, dans ce moment, à poursuivre une étude qui nous éloignerait de notre but. Nous observerons seulement que cette seconde partie du système philonien a évidemment prêté son secours à la métaphysique chrétienne, avec laquelle elle offre les ressemblances les plus frappantes,

qui ne vont pourtant nulle part jusqu'à une complète identité. Mais elle est restée, à peu de choses près, sans liaison avec la partie éthique, et les besoins intimes que celle-ci reconnaît à l'humanité. C'est là ce qui constituera la différence radicale entre la spéculation du philosophe d'Alexandrie et celle des théologiens de l'Église.

CHAPITRE IX.

L'ébionisme et l'esséniisme.

Les diverses tendances que nous avons vues se développer dans le sein du judaïsme et qui ont été caractérisées dans les chapitres précédents, ont cela de commun, qu'elles sont plus ou moins le produit de la réflexion. C'est une application de la raison aux idées et aux faits fournis par la tradition, qui les a engendrées, soit qu'elles se concentrent et se circonscrivent dans le domaine de la théorie, soit qu'elles sortent de ce cercle trop étroit, pour exercer une influence plus ou moins active sur la vie pratique. Mais la religion n'est pas uniquement destinée à éclairer la conscience, à nourrir la spéculation et à régler la conduite des hommes ou les formes du culte; il y a d'autres besoins encore et des besoins très-légitimes qu'elle doit satisfaire. Ce sont ceux du cœur et du sentiment. Le judaïsme était resté à peu près étranger à ce côté de la vie spirituelle; on peut dire plus; le caractère propre de la nationalité sémitique ne s'est prêtée nulle part à lui accorder une place bien grande ou à favoriser son développement. Les pro-

phètes en particulier n'avaient point agi dans cette direction. Leur vertueuse éloquence avait su peindre Jéhovah dans toute sa majesté, sa sainteté et sa justice; leur puissante imagination avait orné des plus brillantes couleurs la perspective de sa gloire et de celle de son peuple élu; leur courageux dévouement avait donné l'exemple de l'obéissance, du respect et de la crainte. Mais le Dieu d'Israël se contentait de ces sentiments et des manifestations qui en étaient le fruit. Entre lui et ses adorateurs, les rapports religieux ne s'établissaient pas sur l'affection du cœur, sur les aspirations de l'amour. Sa grandeur les protégait et les rassurait, mais ne les élevait pas au-dessus de leur sphère infime, au contraire, elle leur rappelait incessamment leur petitesse. Contre cent passages, où la majesté de Jéhovah est représentée écrasant par les terreurs de la tempête le mortel, vers lequel elle daigne s'abaisser dans sa miséricorde, vous n'en trouverez qu'un seul où elle apparaît comme la bise du soir, dont les douces caresses remplissent de bonheur le cœur fatigué, et alors encore l'homme se voilera la face, pour ne pas l'approcher de trop près.

Ce qui peut expliquer en partie ce caractère particulier de la religion juive, c'est la faiblesse ou l'absence du principe individualiste; c'est cette idée d'une accablante solidarité, qui y domine toutes les manifestations du sentiment religieux, et surtout aussi l'enseignement de la loi et des prophètes. L'individu se perd dans la nation; c'est comme israélite et non comme homme qu'il est en rapport avec Jéhovah; entre lui et son Dieu il y a une loi, un pacte, un autel, qui ont été avant lui, et qui ne sont pas, par conséquent, pour lui, mais pour lesquels il existe lui-même avec des milliers d'autres individus et sans lesquels il ne serait rien. Le principe de la théocratie ne renfermait pas inévitablement cette conséquence, mais la nature de son application l'a amenée et la centralisation du culte a fini par la faire prévaloir.

Cependant cette prépondérance de l'entendement, de l'élément rationnel, dans le judaïsme, ne pouvait pas toujours rester absolue. La profonde réligiosité du peuple, surtout dans les siècles qui suivirent l'exil, devait à la fin corriger, en partie du moins, ce qu'il y avait de défectueux et d'incomplet dans cette religion elle-même. Pour préparer les voies à des tendances nouvelles, qui devaient plus tard jouer un si grand rôle dans l'histoire religieuse de l'humanité, pour préparer le terrain de l'Évangile, la Providence se servit de son plus puissant moyen d'éducation, le malheur. Car c'est le malheur qui a le privilége de faire rentrer l'homme en lui-même, et de lui faire trouver, dans son propre cœur, avec la patience et la résignation, un Dieu qui le console plus qu'il ne l'a affligé. L'oppression politique, devenue intolérable dans la période des Séleucides surtout, pesait plus encore sur les individus que sur le corps de la nation; les mauvais traitements de toute espèce, les persécutions religieuses, les spoliations les plus iniques, les impôts onéreux, les misères d'une guerre interminable, les railleries du paganisme, la vénalité des juges, et tout le triste cortége des vexations qui accompagnent un mauvais gouvernement, apprirent à beaucoup de juifs à chercher Jéhovah ailleurs que sur le parvis du temple, et à lui parler plus directement que par la bouche d'un sacrificateur ou par la fumée de son encens. Un grand nombre de psaumes, inspirés par une pareille situation et devenus depuis la nourriture favorite de ceux qui faisaient des expériences analogues, rendent témoignage de cette nouvelle direction des esprits. L'union et la paix avec Dieu devenait la chose principale, la conscience de cette paix était la suprême félicité à laquelle chaque individu pouvait aspirer: elle ne s'achetait pas trop cher au prix du renoncement à tous les biens terrestres.

Sans doute, ce sentiment ne s'éleva pas immédiatement à

toute la pureté de la piété évangélique. Il était né sur le sol du judaïsme, et le judaïsme lui avait légué une partie de son esprit pharisaïque et particulariste. Le renoncement au monde n'était pas exempt d'une certaine complaisance pour soi-même; le mépris des richesses se traduisait souvent en la haine des riches; la résignation qui avait jeté l'épée loin d'elle et qui ne se laissait plus éblouir par la gloire du champ de bataille, pouvait s'allier aux plus terribles imprécations contre des adversaires odieux. La pauvreté, la souffrance constituaient elles-mêmes un mérite, et celui qui les endurait s'habituait à y voir la preuve, le cachet de sa justice. Mais toujours une confiance illimitée en Dieu dominait les autres sentiments dans les âmes qui avaient pris cette direction. La sérénité, la consolation, la tranquillité intérieure qui en découlaient, leur devenaient si naturelles qu'elles n'éprouvaient même guère le besoin de chercher dans l'avenir une compensation à leurs tribulations présentes; du moins leurs espérances ne revêtaient pas de préférence la forme brillante et fantastique des croyances messianiques; il y a plus, leurs regards, en cherchant la fin du mal, avaient toujours encore, comme dans le vieux temps, la force de s'arrêter en deçà du tombeau.

La tendance que nous venons de caractériser avait si bien conscience d'elle-même et de sa nature particulière qu'elle trouva même nécessaire et possible de se créer un nom propre qui la distinguât des tendances opposées. On se plaisait à s'appeler les pauvres, les humbles, les opprimés (אביונים, עניים, ענוים), et par une association d'idées toute naturelle après ce que nous avons dit plus haut, ces désignations impliquaient partout et toujours la notion de piété, de résignation religieuse. On peut même dire, sans avoir à craindre de se tromper, que cette dernière notion finit par être la plus essentielle. Ces noms n'étaient d'ailleurs pas absolument nouveaux. On les trouvait déjà dans les écrits

des anciens prophètes; mais c'est la partie la plus jeune de la littérature hébraïque, celle qui de tout temps a été reconnue comme présentant le plus d'affinité avec l'esprit de l'Évangile, qui nous les fait connaître comme usités dans une acception plus concrète. L'idée que les hommes pieux sont destinés à souffrir, idée qui n'est que trop souvent justifiée par l'expérience, amena donc l'habitude de se servir du nom du malheur pour désigner la piété. En nous fondant sur ce fait, nous nous permettrons de simplifier notre exposé par l'emploi de ce nom. Nous appellerons *ébionisme* la disposition particulière des esprits que nous venons de caractériser, et que nous regardons comme la source première d'une série de phénomènes religieux qui appartiennent, soit à la sphère du judaïsme, soit à la première période de l'histoire de l'Église. On devrait littéralement traduire ce nom, dérivé de l'un des mots hébreux cités plus haut, par celui de paupérisme; mais comme aujourd'hui ce dernier a une signification toute différente, nous le rendrons plus exactement par celui de piétisme des pauvres gens. Nous n'attachons pas l'ombre d'un blâme à cette formule, qui offre l'avantage de rappeler immédiatement les faits analogues des temps modernes.

Comme ce nom d'ébionisme a une grande affinité extérieure et intérieure avec celui d'*ébionitisme,* employé plus tard, mais aussi mal défini que généralement connu à ceux qui se sont occupés de l'histoire des sectes chrétiennes, il est nécessaire que nous nous y arrêtions un moment pour prévenir toute confusion d'idées. Nous avons choisi exprès un terme qui rappelle l'autre, parce que à nos yeux le fait plus récent résumé par le dernier, est dans une liaison assez intime avec celui dont nous nous occupons. Seulement il faut se défaire de cette définition, étroite et incomplète à la fois, de l'ébionitisme chrétien, d'après laquelle il serait la doctrine qui fait de Jésus un simple homme. Car si tel avait été le fait capital dans cette

forme particulière de la conception chrétienne, comme on se l'imagine encore en France, le nom qu'elle porte ne serait pas du tout justifié[1], et nous aurions bien tort de la mettre en rapport avec une tendance du judaïsme, antérieure à l'avénement même de Christ, et n'ayant absolument point affaire avec les théories messianiques. Nous verrons dans la suite de cette histoire combien la tendance en question avait préparé le terrain à l'Évangile et combien l'enseignement de Jésus et des apôtres trouva des esprits disposés à l'accueillir parmi ceux-là surtout qui s'étaient familiarisés avec un point de vue qui, en leur présentant l'abnégation comme une chose nécessaire, la leur rendait en même temps si facile.

Au sein du judaïsme, nous ne saurions concevoir une piété purement intérieure, et n'éprouvant aucun besoin de se produire au dehors par des actes ou sous des formes qui en rendent témoignage. Au contraire, nous nous attendons à la voir se manifester par un ascétisme plus ou moins rigoureux. Cette attente est pleinement justifiée par les faits, au delà même de toutes les prévisions. D'abord, les pieuses pratiques, recommandées en général par la Synagogue, ne pouvaient pas être négligées par des hommes préoccupés de leurs intérêts religieux. Il n'est pas précisément question ici des rites lévitiques proprement dits, des sacrifices et autres cérémonies publiques, qui ne laissaient pas que d'être souvent trop au-dessus des moyens pécuniaires de cette classe de personnes; mais plutôt de cet ascétisme modeste et secret, auquel chacun pouvait se livrer en particulier, sans avoir besoin du prêtre ou d'une préparation officielle quelconque. La prière et le

---

1. Nous espérons du moins que personne aujourd'hui n'adoptera plus l'explication du nom des Ébionites, inventée par l'ignorance des Pères de l'Église, qui le dérivaient d'un nommé Ébion, supposé avoir été le premier auteur de leur hérésie.

jeûne surtout devinrent les devoirs par excellence de ce piétisme antique, aussi honorable dans son principe et dans sa primitive simplicité, que toute autre manifestation religieuse du même genre, à laquelle on a pu depuis donner ce nom. Et ces devoirs, il aimait à les accomplir sans ostentation. Le culte public, surtout dans ce qu'il avait de pompeux, ne lui offrait que peu d'attrait; il pouvait insensiblement s'en retirer, pour chercher sa nourriture spirituelle dans des réunions plus intimes. L'abstinence des plaisirs mondains, celle de l'usage du vin par exemple, était une conséquence assez immédiate de cette tendance. L'aversion pour la guerre et pour toutes les occupations qui y touchent, nous surprendra moins encore. Nous comprenons de plus que le respect religieux pour le nom de Dieu, si profondément gravé dans le cœur du juif, conduisit finalement au rejet absolu du serment. Enfin, nous voyons même que le célibat commença à paraître une vertu particulière, à quelques membres d'une nation qui avait toujours exalté la maternité. C'est que, une fois l'impulsion donnée, les idées ne s'arrêtent plus, avant d'avoir épuisé leurs conséquences légitimes ou forcées. Nous observerons en général que le principe de ce piétisme, en se développant, en pénétrant dans toutes les sphères de la vie religieuse, s'éloigna de plus en plus du pharisaïsme, avec lequel il avait eu, dans l'origine, un même point de départ.

Mais il n'en resta pas là; il est dans la nature d'une tendance pareille de faire du renoncement au monde l'objet d'une étude plus pratique encore, et de finir par se constituer en association. L'ébionisme en arriva là; sa piété devint exclusive, sa séparation habituelle d'avec les hommes qui ne partageaient pas sa manière de voir et de vivre, finit par étouffer le sentiment le plus caractéristique du judaïsme, celui de la solidarité religieuse et nationale; sa préférence pour l'édification domestique lui fit déserter le temple; en un mot, l'ébionisme, de

tendance qu'il avait été, se fit secte. Il forma même, nous le disons très-positivement, la seule véritable secte qui ait existé dans le judaïsme de cette époque, c'est-à-dire, le seul parti véritablement séparatiste. De l'ébionisme naquit l'essénisme.

Nous ne savons rien absolument sur l'époque de cette transformation, et rien de précis sur la valeur et l'origine de son nom. Il sera peut-être permis de supposer qu'elle n'est pas l'effet d'une cause accidentelle et agissant subitement. De pareils changements se préparent de longue main, et ne sont pas nécessairement l'œuvre d'un individu. Peut-être l'essénisme, comme secte constituée, n'est-il pas beaucoup plus ancien que le christianisme, du moins, il ne remonte probablement pas fort au delà de la naissance de Jésus-Christ[1]. L'explication de son nom présente une difficulté, parce que nous n'en connaissons pas la forme hébraïque. S'il est vrai, comme on le suppose, qu'il doit impliquer l'idée d'une guérison (étymologie qui paraîtrait justifiée par le nom des Thérapeutes dont parle Philon, et dans lesquels il est difficile de ne pas reconnaître une secte tout analogue), ce ne peut être que dans un sens mystique et figuré qu'on devra l'entendre.

Les renseignements qui nous sont fournis par les auteurs anciens les plus compétents sur les particularités de la secte des esséniens sont loin de s'accorder entre eux. Mais dès qu'on s'arrête à ce point de vue que le changement d'une simple tendance assez répandue dans le peuple en une association séparatiste doit s'être opéré par degrés, en ce que de nom-

1. Les déclamations de Philon, qui le fait instituer par Moïse, et celles de Pline l'ancien, qui parle avec emphase d'un peuple vivant des milliers de siècles sans femmes et sans enfants (*per seculorum millia gens æterna est in qua nemo nascitur*, Hist. nat., V. 15), ne renverseront pas mon opinion, et si Josèphe semble le faire remonter au milieu du second siècle avant Jésus-Christ, il peut très-bien avoir eu en vue les premiers symptômes de sa naissance.

breux individus ont pu cesser à moitié chemin de suivre le mouvement progressif, et que l'ébionisme primitif, plus ou moins fortement coloré, a pu et dû exister à côté d'une secte essénienne déjà constituée; dès qu'on se sera convaincu, disons-nous, que tel peut avoir été la marche naturelle des choses, toutes les contradictions disparaîtront. Nous ne répéterons pas d'ailleurs ici ce que Philon et Josèphe rapportent sur la secte essénienne. Ces choses sont connues de tout le monde, et nous n'avons aucun intérêt à traiter des matières que nous regardons comme en dehors de notre sujet principal. Car nous nions de la manière la plus positive que cette secte, comme telle, ait exercé une influence directe, soit sur les origines, soit sur la théologie du christianisme au premier siècle, ainsi qu'on l'a bien souvent dit et cru dans les temps modernes.

On sait que l'essénisme s'entourait de mystère; qu'il initiait ses adeptes par degrés; qu'il formait une confrérie unie par les liens de la charité la plus dévouée, et par la substitution de la famille sociale à la famille individuelle; qu'il avait introduit la communauté des repas et des biens; qu'il avait de l'antipathie pour tous les travaux qui n'étaient pas directement utiles par leurs produits; qu'il affectait de faire porter à ses membres un costume particulier; qu'il évitait le contact des autres hommes, du moins le séjour des villes, et qu'il allait jusqu'à s'interdire le mariage. Ce mélange bizarre de vertus estimables, de préjugés extravagants et de formes puériles n'a pas pu longtemps subsister intact. Peu de générations après sa naissance nous lui voyons déjà prendre une nouvelle direction très-différente de celle qu'il avait suivie d'abord. La séparation du monde, les formes creuses, l'ascétisme, le mystère, partout où ils se trouvent rapprochés, ne sont jamais longtemps sans se jeter dans le mysticisme philosophique, dans ce qu'on appelle la théosophie ou les doctrines secrètes enfantées plus souvent par l'imagination que par la raison, tirant leur principale force

du voile dont elles se couvrent, et se complaisant dans une naïve illusion sur la haute antiquité dont elles se glorifient. Les esséniens de Philon et de Josèphe disparurent bientôt de la scène du monde; après la chute de Jérusalem, il n'est plus question d'eux; mais plus tard, on en voit reparaître sous plusieurs formes et sous plusieurs noms parmi lesquels celui d'ébionites éveillera surtout l'attention. Ces ébionites du second siècle et des siècles suivants nous sont décrits tantôt comme des chrétiens aussi pauvres en fait d'intelligence évangélique qu'en fait de moyens matériels, tantôt comme des hérétiques plus ou moins philosophes qui avaient imaginé des systèmes aussi ingénieux que singuliers sur les rapports de Christ et de Moïse. Ces indications, longtemps estimées contradictoires, s'expliquent et se justifient parfaitement par notre analyse, en ce qu'elles se rattachent à des phases différentes, mais à des phases chrétiennes, d'une tendance déjà ancienne et si profondément enracinée dans le peuple qu'elle avait pu survivre à toutes les révolutions. Nous n'avons pas ici à étudier ces phénomènes postérieurs à l'époque à laquelle s'arrêtera notre récit. Mais nous aurons l'occasion de faire voir que la tendance ébionite aussi a concouru à aplanir le chemin de l'Évangile, non sans y laisser des traces de sa présence, comme cela a également été le cas pour le pharisaïsme et pour la philosophie.

CHAPITRE X.

Les espérances messianiques.

Ce qui distingue le plus la religion juive de celle des autres peuples de l'antiquité, c'est moins le monothéisme que la foi en l'avenir. Tandis que partout ailleurs nous voyons l'imagination des hommes retracer avec complaisance le tableau d'un âge d'or irréparablement perdu, Israël, guidé par ses prophètes, persistait à tourner ses yeux du côté opposé et s'attachait d'autant plus fermement à l'idée d'un bonheur futur, que la situation présente semblait devoir donner un démenti éclatant à ses espérances. Nous avons déjà fait remarquer que de toutes les tendances qui s'étaient successivement développées dans le sein du judaïsme, celle qui exerçait le plus puissant ascendant sur l'éducation religieuse du peuple, nourrissait aussi ces espérances avec le plus de ferveur. Les préoccupations politiques et mondaines des sadducéens, les études métaphysiques des philosophes d'Alexandrie, l'ascétisme solitaire des esséniens ne pouvaient gagner, par leur nature même, qu'un nombre restreint de partisans; la masse du peuple, livrée à la direction de l'esprit pharisaïque, reçut de lui deux principes désormais également indestructibles, l'attachement aux formes rituelles de la religion et la croyance aux idées messianiques.

Ces idées ne formaient pas un corps de doctrine articulé d'une manière précise et définitive. Par le fait qu'elles étaient en grande partie le produit de l'imagination, et que par cela même la science n'avait point le privilége exclusif de les

façonner à sa guise, elles présentent des contours vagues et flottants, et adoptent des couleurs assez variées selon l'esprit des temps, des classes, des individus. Ardentes, guerrières, fantastiques chez les uns, elles pouvaient être pieuses, résignées, raisonnables chez les autres. Là prédominaient l'élément politique, la haine nationale, les rêves de vengeance et de domination universelle; ici l'élément moral, le sentiment religieux, le besoin de réconciliation avec Jéhovah, la perspective d'une heureuse fraternité de tous les peuples. Les termes que l'école avait inventés pour formuler ses théories, et qui étaient devenus familiers au peuple par l'enseignement public, n'éveillaient pas toujours et partout les mêmes images; le Messie, le salut, le royaume apparaissaient tantôt sous un jour plus idéal mais plus nuageux aussi, tantôt avec des formes plus précises mais aussi plus grossières. Compagne inséparable du peuple israélite dans ses lointaines pérégrinations, l'espérance messianique commençait déjà à frapper l'oreille de l'occident étonné, qui s'en émut sans la comprendre, avant qu'elle fut parvenue, dans sa patrie, à se créer une forme définitive. C'était comme un avertissement providentiel, que l'idée vraie et parfaite devait se dégager d'un germe non encore arrivé à sa pleine maturité.

Toujours est-il que l'existence et la propagation de cette espérance avait, plus qu'aucun autre élément d'activité spirituelle, préparé le terrain à l'Évangile, et que l'histoire de l'établissement de l'Église chrétienne, et les succès étonnants de la prédication des apôtres resteraient une énigme, si l'on ne connaissait pas ou si l'on ne voulait pas faire entrer en ligne de compte cette disposition des esprits qui avait déjà franchi les limites de la civilisation judaïque proprement dite. Il nous importe donc de l'étudier à notre tour, de nous initier pour ainsi dire dans la pensée tantôt secrète tantôt avouée, mais toujours favorite, de la majorité de la nation juive,

surtout de cette portion du peuple qui accueillit avec le plus d'abandon, avec le moins d'égoïsme, le véritable Messie que la Providence vint enfin révéler au monde. C'est l'histoire évangélique elle-même qui nous introduit de la manière la plus directe dans ce cercle d'hommes et d'idées; ce sont les personnes qui se groupent le plus près de Jésus, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, qui nous rediront le plus naïvement les vœux intimes d'une génération, fatiguée par de longs revers politiques, et plus encore par les discussions arides et oiseuses de l'école (Matth. VII. 29; Marc I. 22). Nous y voyons, dans le sein des familles, autour d'un modeste foyer domestique, des hommes simples et sincèrement fidèles aux prescriptions de la loi (Luc I. 6), soupirer après de meilleurs temps et attendre un nouvel Élie (v. 17), dont la puissante parole changerait l'esprit de la nation, aujourd'hui divisée par la passion et rebelle à Dieu. Le mal était trop enraciné, l'avilissement politique et moral du peuple était trop profond pour que sa régénération pût se faire sans l'intervention directe du ciel, par la voix d'un prophète d'abord, puis par la mission du Messie restaurateur. Celui-ci devait relever le trône glorieux de David et inaugurer une royauté sans fin sur la maison de Jacob (v. 32 s.). Une immense révolution, tout entière au profit des hommes bons et craignant Dieu, allait être amenée par la puissance du Très-Haut (v. 50 ss.), et le sentiment d'un patriotisme aussi légitime que chaleureux, ennoblissait cette espérance (v. 54). La gloire d'Israël se révélerait au monde entier (II. 32); sa rédemption d'entre les mains de ses ennemis (I. 68 ss.) n'était que l'accomplissement des promesses antiques et sacrées faites aux patriarches, et garanties par le serment de l'alliance. Mais cette victoire et cette délivrance devaient être le signal d'une ère nouvelle de sainteté et de justice (v. 74 s.), où Jéhovah, plein de miséricorde, pardonnant à un peuple désormais fidèle (v. 77 s.), ferait

succéder aux ténèbres des malheurs présents, l'aurore d'un nouveau jour, à la clarté duquel les pieds des siens se dirigeraient vers la voie du bonheur. Voilà la consolation d'Israël que les hommes pieux et justes attendaient avec une sainte confiance (II. 25); le nombre en était grand à Jérusalem et ailleurs (v. 38); ils se préparaient par le jeûne et les prières à la manifestation du Seigneur (v. 37), et l'énergie de la foi augmentant avec les maux du dehors, il y en avait plus d'un, sans doute, auquel un pressentiment révélateur promettait qu'il ne mourrait pas avant d'avoir vu l'oint du Seigneur (v. 26; comp. Marc XV. 43; Luc XXIII. 51).

Le tableau que nous venons de retracer au moyen de l'analyse d'un texte qui en contient déjà les éléments réunis en faisceau, pourrait paraître idéalisé, puisqu'il a dû passer par le milieu de la conception chrétienne pour arriver jusqu'à nous. Nous répondrons que les deux points de vue n'ont pas été, dans le principe, bien éloignés l'un de l'autre, comme nous le prouverons surabondamment plus tard, et que, en fait, toutes les idées que nous venons de résumer, se trouvent déjà énoncées littéralement dans les livres prophétiques de l'Ancien-Testament. Elles forment donc ainsi ce qu'on peut appeler le noyau religieux de l'attente messianique, autour duquel vinrent plus tard se poser, comme une espèce d'enveloppe, les définitions de l'école. Ces dernières, masquant ou embellissant tour à tour la conception primitive, et ne s'accordant pas toujours entre elles, s'infiltrèrent dans l'esprit des masses en proportions fort inégales; et selon que l'élément politique ou moral y prédominait, elles pouvaient favoriser le mouvement évangélique ou lui susciter des obstacles.

La théologie rabbinique, en s'emparant d'un sujet aussi fécond, entreprit une œuvre bien audacieuse, surtout pour les savants d'un peuple si tristement convaincu qu'il ne comptait plus de prophètes dans ses rangs. Car, à vrai dire, il s'agissait

de contrôler l'avenir, de déterminer d'avance la succession des péripéties qu'il devait amener, de préciser des événements d'autant plus inappréciables au regard de l'homme qu'ils devaient être sans précédent dans l'histoire. Le moyen que cette théologie employa pour arriver à ses fins, était une exégèse essentiellement divinatoire. Non contents de recueillir des textes formels et positifs, mais insuffisants au gré de leur curiosité, les interprètes, dans leur désir de soulever le voile de l'avenir, inventèrent à l'envi des méthodes nouvelles pour arracher à l'obscurité de la lettre sacrée, un sens auparavant impénétrable, et d'autant plus chaudement prôné que sa découverte avait coûté plus de peine. Sous leurs mains, l'écriture devint bientôt un assemblage d'hiéroglyphes dont l'intelligence, apanage du petit nombre, exigeait des adeptes la possession préalable d'une espèce de science occulte. Par ce moyen, les preuves ne pouvaient manquer d'abonder pour toutes les idées, saines ou superstitieuses, qui surgissaient dans les têtes des maîtres ou des disciples, et qui, une fois émises, étaient sûres de se perpétuer avec le secours d'une tradition tenace, pour laquelle toute opinion tombée du haut d'une chaire était une vérité digne de l'immortalité.

Comme nous n'écrivons pas ici une histoire critique de la théologie des juifs, mais que nous cherchons seulement à connaître les idées qui circulaient dans la société palestinienne à l'époque où l'Évangile fut prêché d'abord, nous nous bornerons à recueillir dans les sources contemporaines les éléments les plus importants de la croyance messianique, et à tracer ainsi à grands traits les contours de sa perspective. Ces sources coulent en abondance. Nous n'avons pas besoin de descendre jusqu'aux targums ou paraphrases chaldaïques de la Bible, ou à d'autres ouvrages rabbiniques plus récents, quoiqu'ils contiennent tous des doctrines en partie très-anciennes; nous possédons outre l'Apocalypse de Daniel, qui est plus ancienne,

celle dite d'Hénoch, écrite sous Hérode le Grand, et celle de Pseudo-Esdras, qui a suivi de près la catastrophe de Jérusalem. Enfin, nos évangiles eux-mêmes pourront nous fournir ici des données précieuses et assez complètes, soit en nous rapportant des propos populaires, soit en nous montrant les disciples de Jésus imbús eux-mêmes des idées de leurs compatriotes. Si notre tableau devait laisser quelque chose à désirer, il s'achèverait facilement par le pendant que la théologie de la primitive Église chrétienne mettra sous les yeux de nos lecteurs.

La théologie judaïque divisait toute la suite des temps en deux grandes périodes (עוֹלָמִים, αἰῶνες); l'une, comprenant le passé et le présent, était celle de la misère et du péché; l'autre, comprenant l'avenir, devait amener la vertu et la félicité[1] (αἰὼν οὗτος, αἰὼν ἐκεῖνος, μέλλων). Les dernières années de la première période, celles qui précèdent immédiatement l'entrée de la seconde, forment l'époque la plus importante de l'histoire du monde, celle de la transition à un nouvel ordre de choses, et portent pour cela un nom particulier, τὸ ἔσχατον τῶν ἡμερῶν, ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος, סוֹף יוֹמַיָּא.

Cette époque est amenée par l'apparition du grand restaurateur du peuple de Dieu et du monde en général, que les prophètes déjà avaient prédit, et que les hommes fidèles aux traditions nationales attendaient avec d'autant plus de confiance que la situation extérieure était plus en désaccord avec l'idéal de leurs rêves. Il est appelé le plus souvent (depuis Daniel) הַמָּשִׁיחַ, ὁ Μεσσίας, ὁ Χριστὸς, l'oint du Seigneur, c'est-à-

1. Cet exposé sommaire de l'eschatologie judaïque ne pouvant rencontrer des objections sérieuses, nous n'y joindrons pas les citations nombreuses qui sont à notre disposition. On trouvera les preuves à chaque page des apocalypses citées; voy. aussi livre II. ch. XI; livre III. ch. IV. V. VI; livre IV. ch. XXI. Nous nous bornerons ici aux passages des Évangiles qui parlent directement des opinions des juifs.

dire, le Roi, par excellence, (Matth. II. 4; XXIV. 23 *et parall.* XXVI. 68; XXVII. 17. 22; Luc III. 15; XIX. 38; XXIII. 2; Jean I. 20 s. 42; IV. 25 s.), le roi d'Israël (Matth. XXVII. 37 *et parall.;* Marc. XV. 32; Jean I. 50). En cette qualité, il est le successeur, le fils de David (Matth. XV. 22; XX. 30; XXI. 9; XXII. 42 *et parall.;* Luc XVIII. 38 s.; Marc XII. 35). Il est désigné aussi tout simplement comme celui qui doit venir, ὁ ἐρχόμενος (Luc VII. 19. *parall.*). Des épithètes honorifiques exaltent sa dignité. Il est nommé le Saint (Marc I. 24; Luc IV. 34), l'Élu de Dieu (Luc XXIII. 35; Hénoch), le Pasteur (Esdras), etc.[1]. Nous allons trouver d'autres noms encore, dans la suite de notre exposé.

Quant à la nature de sa personne, les écoles n'étaient pas arrivées à une théorie absolue et définitive. L'opinion que le Messie serait un homme, un neveu de David, un successeur des prophètes (Jean VI. 14), avait toujours ses partisans. Cependant l'idée, que le Sauveur d'Israël serait un être surhumain, se maintenait à côté de l'autre, et commençait même à prévaloir. Elle était le corollaire naturel des espérances extraordinaires qui s'attachaient à son nom, et se serait établie lors même que les textes sacrés n'en auraient pas fourni les éléments. Sans doute, il restait beaucoup de vague dans cette conception; mais le nom de *Fils de Dieu,* réservé spécialement au Messie, montre à lui seul qu'elle existait d'une manière positive (Matth. XXVI. 63; Luc IV. 41; XXII. 70; Jean I. 50; cp. surtout V. 18; X. 36).

L'époque précise de son apparition était un mystère, bien que la curiosité essayât souvent de le pénétrer (Luc XVII. 20;

1. Il est hors de propos d'étendre cette nomenclature, très-riche dans nos sources. Nous tenons seulement à rappeler encore que le nom du *Fils de l'homme,* emprunté à Daniel VII. 13, se trouve aussi dans le livre d'Hénoch 46 et 69, et dans la bouche du peuple, Jean XII. 34.

Matth. XXIV. 3), ou qu'elle tachât d'en calculer la date en nombres ronds. A défaut d'une solution directe de ce problème, on s'occupait de déterminer la série des signes (אותות, σημεῖα τῶν καιρῶν) précurseurs de la grande révolution, dans le but d'en reconnaître l'approche éventuelle.

Le premier de ces signes est la marche progressive de la corruption sur la terre, et un surcroît de calamités de toute espèce qui en sont inséparables. Les derniers temps portent par excellence le nom de צָרָה, θλῖψις, l'*angoisse*, qui peint à merveille l'anxiété dont le monde devait être rempli dans une situation de plus en plus intolérable au physique comme au moral. Ce sont, comme qui dirait, les douleurs de l'enfantement du Messie (חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, ὠδῖνες, Matth. XXIV. 8). La guerre, la famine, la peste, les phénomènes les plus effrayants de la nature, les éclipses, les tremblements de terre, marcheront de front avec l'impiété, l'apostasie, la profanation des lieux saints, toutes les horreurs du vice et du crime. De nombreux passages des prophètes prêtaient les couleurs à cette partie du tableau.

Les signes précurseurs précédant le Messie d'une manière plus immédiate, c'est l'apparition d'un astre extraordinaire (Nombr. XXIV. 17; cp. Matth. II. 2; ἀστὴρ αὐτοῦ); ensuite celle d'un prophète de l'Ancien-Testament ressuscité exprès pour l'annoncer. D'après Mal. III. 1. 23, la théologie judaïque réservait ce rôle au plus illustre des successeurs de Moïse, à Élie (Sir. XLVIII. 10 s.; Marc VI. 15; VIII. 28; IX. 11; Matth. XI. 14; XVII. 10; Luc IX. 8. 19). D'après d'autres passages (par ex. Es. LII. 7 s.), on le partageait entre plusieurs prophètes, en nommant à côté d'Élie, Moïse (Matth. XVII, *parall.*; Apoc. XI. 3 ss.), Jérémie (2 Mach. XV. 13 ss.; Matth. XVI. 13; cp. Jean I. 22. 25), et peut-être d'autres encore (Matth. XVI. 14; Marc VI. 15; Luc IX. 8).

Enfin, le Messie sera précédé directement par l'antechrist,

être terrible et mystérieux, à la fois homme et démon, résumant en lui toutes les tendances hostiles à Dieu, toutes les forces du monde et de l'enfer, et provoquant ainsi le ciel à la manifestation définitive de sa toute-puissance. Le portrait de cet adversaire suprême du peuple élu et du royaume messianique, avait été tracé primitivement par Daniel (XI); l'imagination des exégètes s'était plu à l'achever avec toute l'ardeur des haines politiques de chaque époque, et du temps des apôtres il entrait dans le cercle des idées populaires (1 Jean II. 18).

Le mode de l'apparition de Christ n'avait pu être déterminé par l'exégèse d'une manière absolue. On concluait bien quelquefois de Michée (V. 1) qu'il sortirait de Bethléhem (Matth. II. 4; Jean VII. 41 s.), mais généralement on supposait qu'il se présenterait un jour d'une manière inattendue et subitement, de sorte qu'il serait là et pourrait être reconnu sans autre manifestation préliminaire (Jean VII. 27; Matth. XXIV. 23). C'est ce que prouvent surtout les termes techniques par lesquels on désignait son avénement, παρουσία, la présence, ἀποκάλυψις, la révélation.

Le but de la venue du Messie est, en thèse générale, la fondation du royaume de Dieu. Mais cela implique une série de faits préparatoires ou accessoires, que nous devons énumérer succinctement. Il s'agit d'abord d'une restauration politique, morale et religieuse d'Israël, telle que les anciens prophètes l'avaient annoncée autrefois. La restauration politique comprenait la délivrance du joug étranger (Judith XVI. 17; Sir. L. 24; Luc I. 67 ss.; II. 38; XXIV. 21, λυτροῦσθαι), le rappel de tous les juifs dispersés dans leur antique patrie (Tob. XIII. 10; XIV. 5; 2 Mach. II. 18, etc.), enfin, le rétablissement du trône de David (ἀποκατάστασις, Act. I. 6). La restauration morale et religieuse comprenait la rémission des péchés accordée en vue des longues souffrances du peuple et

de la punition des méchants (1 Mach. III. 8; 2 Mach. VII. 38; VIII. 5, etc.), la sanctification des survivants, devenus dès lors un peuple de justes (Luc I. 74 ss.), la conversion des gentils (Tob. XIII. 11; XIV. 6), enfin, un nouvel enseignement prophétique, une nouvelle législation (Jean IV. 25; VI. 14; Act. III. 22), appropriée à la condition future d'Israël. Il va sans dire que des miracles extraordinaires devaient accompagner tous ces actes messianiques (Matth. XII. 23; Jean VII. 31).

Une nouvelle série de scènes plus imposantes encore vient se joindre à ces premières manifestations de Christ, et étendre prodigieusement le cercle et la majesté de son action. Sur un signal donné avec la trompette, par les anges qui l'entourent, les morts ressusciteront et se présenteront pour le jugement du dernier jour. Les justes, seuls dignes de ressusciter (Dan. XII. 2. 13; 2 Mach. VII), concourront au jugement des réprouvés, qui seront jetés dans le feu de la Géhenne, préparé pour le diable et ses anges, et y souffriront éternellement, ce qui est appelé la seconde mort. On se hasardait à préciser le lieu de ces scènes (d'après Joël III. 7), et le royaume de Christ, qui devait s'établir immédiatement, était placé tantôt sur la terre, tantôt dans le ciel. En tout cas, ce n'était pas le monde actuel qui en paraissait digne, et une transformation glorieuse attendait l'univers (És. LXV. 17; LXVI. 22), pour le rendre propre à servir de séjour aux élus. Son centre radieux était alors la nouvelle Jérusalem, dans la description de laquelle l'imagination orientale se plaisait à dépenser tous ses trésors (És. LX. Tob. XIII).

Nous n'avons pas besoin de demander quelle devait être la durée de ce royaume messianique. L'idée d'une cessation, d'une fin, était incompatible avec la notion même du Christ (Jean XII. 34). Il nous importe au contraire de constater que rien ne pouvait être plus éloigné de la pensée des juifs qu'une

interruption quelconque dans l'action puissante du Sauveur, à partir du moment où il se serait révélé. Voilà pourquoi les disciples trouvent une contradiction inadmissible dans l'idée de la mort du Messie, et que les prédictions de Jésus, à cet égard, bouleversent toutes leurs convictions déjà acquises (Matth. XVI. 22; Marc VIII. 30; IX. 22; Luc IX. 22. 45; XVIII. 34). Quant aux membres du royaume, la théologie devait leur accorder également une jouissance éternelle, du moment que l'idée de la résurrection et de l'immortalité s'était fermement établie dans les consciences. Auparavant il ne s'agissait que d'une vie comparativement plus longue (Es. LXV. 20), et les calculs les plus anciens, qui hasardent des chiffres, fixent la durée du bonheur messianique à mille ans, en se fondant sur Ps. XC. 4. Les noms des élus sont inscrits d'avance dans le livre de la vie (Dan. XII. 1, etc.), ils portent, comme marque distinctive, un habit blanc et le sceau de Dieu.

La félicité enfin, qui terminera cette brillante évolution des péripéties futures, est dépeinte diversement, selon le point de vue des hommes qui en nourrissaient d'avance leur imagination. On se servait à cet effet d'images qui n'étaient que trop souvent prises à la lettre par le matérialisme des goûts populaires. Parmi ces images, la plus fréquemment usitée est celle d'un festin (δεῖπνον, γάμος[1], Luc XIV. 15), comme on avait l'habitude de se coucher à table, la tête inclinée vers la poitrine du voisin, l'idée d'être à la même table avec les hommes saints de l'Ancien-Testament, c'est-à-dire, de partager leur félicité, s'exprimait naturellement par cette phrase, être couché sur le sein d'Abraham, phrase si ridiculement interprétée par les peintres (Luc XVI. 22). En général, cette

1. Nous tenons à observer que, dans l'idiome hellénistique, γάμος ne signifie pas nécessairement une *noce*. Comp. Matth. XXII. 1 ss. à Luc XIV. 16; *ibid.*, v. 8 et XII. 36.

image et les expressions qui la rendaient, avaient passé dans l'usage, au point de ne plus rien retenir de leur signification primitive (Luc. XIII. 29; XXII. 30; Matth. VIII. 11, etc.). Les festins en Orient ayant lieu pendant la nuit, dans des salles splendidement éclairées, on en dérivait d'autres termes encore, pour peindre, d'un côté, les prérogatives des conviés, de l'autre, les privations des exclus. Ces termes se retrouvent fréquemment dans les paraboles de Jésus, ce qui prouve combien ils étaient populaires.

En dehors de cette image, l'analyse de la notion de la félicité avait conduit l'eschatologie à y trouver l'absence de toute douleur ou privation, la jouissance de la présence de Dieu, l'adoration incessante de sa majesté, le repos absolu et la cessation de tout travail, en un mot, le Sabbat éternel, la perfection du corps, sous le rapport de toutes ses qualités, la fécondité de la nature, non sujette à des conditions de labeur, la nourriture par des fruits célestes, notamment ceux de l'arbre de la vie, la supériorité sur les anges, ordonnés pour le service des élus, etc. On ferait sans doute tort aux théologiens juifs, en insistant exclusivement sur ce que ces idées présentent d'éléments grossiers et matérialistes; mais il n'en est pas moins vrai que l'éducation donnée au peuple, n'était pas de nature à faire ressortir le côté opposé.

CHAPITRE XI.

Jean-Baptiste.[1]

Jusqu'ici nous sommes restés dans les généralités; nous avons dû étudier des tendances communes à un plus ou moins grand nombre d'individus, afin de connaître le monde où l'Évangile s'est produit, et les influences sous lesquelles les disciples pouvaient être placés soit en le recevant, soit en le propageant à leur tour. Le tableau du judaïsme contemporain de Jésus-Christ est complet maintenant, du moins en ce qui concerne les idées religieuses et morales répandues dans la société qui le professait. Mais avant de passer à l'étude de l'autre élément de la théologie apostolique, celui dont l'ascendant croissant devait de plus en plus effacer le premier et changer la face du monde, nous nous arrêterons quelques instants encore à contempler la figure imposante de l'homme auquel l'histoire religieuse et la théologie chrétienne assignent, d'un commun accord, une place à part entre les deux phases de la révélation. Car *la loi et les prophètes ont été jusqu'à Jean; depuis lors a commencé avec force le mouvement vers le royaume de Dieu, et, si vous voulez le comprendre, c'est lui qui est cet Élie promis comme précurseur de Christ* (Matth. XI. 13. 14; Luc XVI. 16). Aussi est-ce par lui et par

---

1. Voir en général les ouvrages modernes sur la vie de Jésus-Christ. — La littérature spéciale est très-riche. Nous nous bornerons à citer les monographies plus étendues de Leopold (1825) et de Rohden (1838), ainsi que les thèses académiques imprimées en France : J. G. Ernst. Str., 1831; M. Vernet. Gen., 1836; E. Teysseire. Gen., 1842.

appel aux héritiers des promesses de Dieu que commence
seignement des Apôtres (Act. I. 22; X. 37; Marc I. 1).
.'histoire de Jean-Baptiste, considérée sous ce point de vue
seul peut nous intéresser en ce moment, présente plusieurs
icultés très-sérieuses que la science s'obstine assez souvent
e pas apercevoir, ou qu'elle se contente de faire disparaître
des solutions sommaires et superficielles. Heureusement
.s possédons, pour guider notre jugement sur son compte,
émoignage le plus irréfragable qu'on puisse consulter, le
ement que le Seigneur lui-même, dans une occasion solen-
e, prononça sur le prédicateur du désert, à une époque
ce dernier avait accompli sa mission et touchait à la fin de
jours (Matth. XI. 7—11; Luc VII. 24-28). Après avoir
onnu la fermeté et l'austérité du caractère de Jean, Jésus
roclame prophète et plus qu'un prophète, le plus grand
mortels qui aient vécu sous l'empire et dans le sens de
cienne loi; mais il ajoute immédiatement que le plus petit
ceux qui entrent au royaume des cieux, est plus grand
lui. C'est une chose assez singulière, un caprice inconce-
le de la tradition de l'Église, qu'en présence d'un jugement
si nettement formulé, on veuille faire de Jean-Baptiste un
étien évangélique, qui non-seulement aurait compris tous
mystères du royaume des cieux, mais les aurait prêchés
vance. On se crée ainsi, comme à dessein, des difficultés
n'existent pas dans la réalité historique, tandis qu'on
cte de ne pas voir celles qui se trouvent véritablement
s la lettre de nos sources.

ean apparut à une époque où la croyance à l'avénement
chain de l'ère messianique était généralement répandue
mi les populations de la Palestine, quoiqu'elle se manifestât
ne manière très-diverse, chez les uns comme une ambi-
use superstition, comme un saint pressentiment chez les
res. En présence de l'opinion de son peuple découragé,

qui depuis longtemps avait perdu la naïve confiance de ses pères dans l'enthousiasme prophétique, il n'osait se donner le nom de prophète (Jean I. 21), bien qu'il le fût dans toute la force du terme : il se contentait modestement de s'appeler la voix qui prêche au désert pour préparer le chemin du Seigneur[1]. Mais la solitude même à laquelle il se condamnait, le genre de vie austère et ascétique qu'il s'imposait à lui-même et à ses disciples (Matth. III. 4; IX. 14; XI. 18 *et parall.*), et qui était conforme en tout à ce que la tradition populaire (Hébr. XI. 37) disait des anciens prophètes, lui assurait l'attention et le respect des contemporains, qui se hâtèrent de lui reconnaître une dignité à laquelle trop longtemps déjà aucun israélite n'avait osé aspirer (Matth. XXI. 26; Marc XI. 32).

Cette forme tout ascétique de son prophétisme, qui ne produisait pas même toujours l'effet désiré (Matth. XI. 18), était sans aucun doute, dans l'esprit de Jean-Baptiste, autre chose qu'un moyen de propagande, qu'une nécessité purement de circonstance. Elle nous révèle en même temps la nature de ses convictions, les conditions sous lesquelles se présentait à lui la possibilité de la réalisation du règne messianique, et dès à présent nous comprenons l'antithèse que Jésus à plusieurs reprises signale entre le point de vue de Jean et le sien propre. Nous la comprendrons davantage encore, en examinant en second lieu le fond même de l'enseignement du précurseur (Matth. III. 2. 7—12; Luc III. 7—17). Il consiste en trois points bien simples, que nous allons récapituler en peu de mots. C'est d'abord l'assertion de la proximité du royaume;

1. Jean I. 23. D'après les trois autres évangiles, ce rapprochement entre la prédication de Jean et un passage bien connu d'Ésaïe, ne serait que le fait de la réflexion chrétienne sur cette histoire. La même observation s'appliquera à diverses autres circonstances dont nous aurons à parler; elle nous fait entrevoir dès ce moment d'où viennent les difficultés dont nous avons parlé dans le texte.

il s'y rattache de suite la nécessité de l'amendement; enfin, il y a l'annonce positive du Messie et de son œuvre.

Le premier point ne constitue aucune différence entre la prédication de Jean et l'Évangile; car sans parler des apôtres, les récits sacrés mettent dans la bouche de Jésus une formule identique. Reste la question concernant la nature même du royaume. Il nous serait permis d'entrevoir dès l'abord une conception différente à cet égard chez Jean et sur le terrain évangélique, mais nous trouverons la réponse plus nettement formulée, quand nous aurons à parler de l'œuvre de Christ selon Jean-Baptiste.

Le second point est plus important. Pénétrons-nous d'abord de ce qu'il y a ici de noble et de beau dans les quelques lignes qui résument pour nous une prédication, continuée peut-être pendant des années, et assez puissante pour remuer un peuple plongé soit dans une triste apathie morale, soit dans les préoccupations d'un fanatisme plein de vanité. A tout ce monde, ou indifférent ou content de soi-même, le prophète demande la μετάνοια, le changement des dispositions intérieures, et les actes qui en rendent témoignage. Le motif sur lequel cette exhortation s'appuie dans ce qu'elle a de plus pressant, c'est la terreur qu'inspire la justice de Dieu, dont les coups déjà préparés ne se feront plus attendre. Ce motif et la résolution individuelle qu'il doit suggérer à ceux qui en sont frappés, appartiennent à la sphère du judaïsme, dans ce qu'il y a de plus élevé sans doute, mais sans en franchir les limites. Quand les pharisiens sont avertis qu'il ne suffit pas, pour avoir part à l'héritage d'Israël, d'être un descendant d'Abraham, et qu'à défaut des juifs le Tout-Puissant saurait se créer un nouveau peuple avec les pierres du désert, ce n'est que la répétition éloquente d'un axiome maintes fois proclamé par les anciens prophètes, dont les paroles à cet égard sont invoquées dans l'Évangile même. Jusque là donc, à moins de vouloir poser

en fait l'identité de l'ancienne et de la nouvelle dispensation, nous n'avons pu découvrir aucun élément dans l'enseignement de Jean, qui nous eût autorisés à l'élever à la hauteur de cette dernière.

Nous passons au troisième point de cet enseignement, à ce que le prophète dit sur ses rapports historiques et providentiels avec le Messie qu'il annonce, et sur l'œuvre de ce dernier. Ce qui nous frappe ici d'abord, c'est l'expression à la fois candide et énergique du sentiment d'infériorité et de déférence qui l'anime (Matth. *et parall. ll. cc.;* Jean I. 26 ss.; III. 28 ss.). On peut l'expliquer en général par la considération de la dignité messianique en elle-même, telle qu'elle se présentait à un disciple des prophètes ou des rabbins : si le Christ de Dieu est nommé ἰσχυρότερος, plus puissant que l'hermite prêcheur des bords du Jourdain, il doit l'être indépendamment de son origine, par la grandeur des choses qu'il doit faire, et dont la principale pour le moment est la séparation définitive des bons et des méchants (Matth. III. 12). Mais à y regarder de près nos textes, confirmés ici par une tradition constante de l'Église (Act. I. 5; XI. 16; XIII. 24 s.), concentrent la comparaison sur un point tout spécial. Moi, dit Jean, je vous baptise avec de l'eau; celui qui viendra après moi, vous baptisera avec le feu de l'Esprit. Ou nous nous trompons fort, ou c'est cette phrase, devenue pour la génération suivante comme le noyau de ses souvenirs concernant Jean-Baptiste, qui doit nous servir à notre tour, et plus que toute autre à expliquer le jugement de Jésus cité plus haut. Du moins la conscience chrétienne a pu s'y attacher de préférence comme à la formule caractéristique du rapport entre les idées anciennes et nouvelles. Le baptême de l'eau n'est qu'une cérémonie symbolique, pratiquée peut-être ici pour la première fois dans cette forme et dans ce sens spécial; il représente la purification intérieure promise par ceux

qui le reçoivent, ou, si l'on veut, opérée en eux, mais par suite d'une résolution subjective et de leur propre énergie morale. Sans doute ce n'est point uniquement l'oblitération des anciens vices et péchés; il s'agit aussi de la volonté d'y renoncer positivement pour l'avenir. Mais le baptême de l'esprit doit donner quelque chose de plus, quelque chose de foncièrement différent, puisque Jean se déclare impuissant à l'administrer. Ce n'est donc pas lui non plus qui nous l'expliquera. Nous apprendrons plus tard à en connaître la nature particulière, mais dès à présent nous voyons qu'il est question d'un élément nouveau, étranger à la sphère dans laquelle se renfermaient la conception religieuse et l'activité prophétique de Jean; d'un élément dont il pouvait sentir confusément le besoin, mais qu'il pouvait d'autant moins communiquer aux autres, qu'il ne le possédait pas lui-même. Et c'est précisément pour cette raison que le plus petit de ceux qui entrent dans le royaume de Christ, après avoir reçu le baptême de l'esprit, est plus grand que Jean-Baptiste. Celui-ci, par sa vertueuse abnégation dans un siècle corrompu, par son zèle à frayer la voie de Christ, par le privilége qu'il eut de montrer du doigt celui que les prophètes n'avaient vu qu'à travers les nuages incertains d'une extase momentanée, enfin par son glorieux martyre, méritait bien de clore la liste des héros spirituels de l'ancienne économie, dont il était l'expression la plus pure et la plus sublime. Mais il s'arrêta lui-même sur le seuil de la porte dont il avait montré le chemin aux autres, et rien ne prouve autant la grandeur du bienfait, dont la perspective s'ouvre ici devant nous pour la première fois, que d'en voir la prérogative refusée à une pareille individualité.

C'est ici que nous touchons à un dernier point, à celui-là même qui a si souvent dérouté les théologiens, et fait faire des faux pas à l'exégèse. Jean-Baptiste, du fond de sa prison, envoie ses disciples demander à Jésus s'il est celui qui doit

venir ou s'il faut en attendre un autre? (Matth. XI. 3 ss.; Luc VII. 19 ss.). On s'est donné bien du mal pour colorer ce fait, pour dissiper les ombres qui semblaient ici tomber sur une figure d'ailleurs si brillante. Et pourtant la chose est assez simple, tant que le préjugé ne se charge pas de l'explication. La question à elle seule, dans sa forme nue et absolue, nous révèle l'existence d'une pensée ou d'une espérance qui ne se trouvait point satisfaite par l'œuvre de Jésus, telle qu'elle s'était développée jusque-là. La réponse du Seigneur, qui ne sera complète et frappante qu'autant qu'on la prendra dans son sens intime et spirituel, suppose également cette pensée et la corrige implicitement; les paroles qui la terminent expriment un regret, si ce n'est un blâme, et justifient à leur tour et d'avance la place inférieure assignée à Jean à côté des vrais croyants. Après tout, Jean-Baptiste était resté juif; il demandait une inauguration éclatante et solennelle du royaume qu'il avait annoncé avec tant de dévouement et d'enthousiasme; il s'impatientait dans son cachot des retards qu'elle éprouvait. Nous avons d'autant moins besoin de lui trouver pour cela des excuses, comme d'autres les ont imaginées, que nous serons certes les derniers à lui faire un reproche de n'avoir pas été autre chose que ce que la Providence a voulu faire de lui. C'est elle qu'on accuse, quand on juge ses instruments d'après des idées fausses et préconçues.

Mais nous irons bien plus loin encore et nous poserons cette simple question : Comment Jean-Baptiste peut-il avoir des disciples à lui, à partir du moment où Jésus commence son ministère, et bien au delà de la consommation de leurs destinées respectives (Act. XVIII. 25; XIX. 3. 4)? Sa mission n'est-elle pas terminée du moment où le Christ paraît? Ceux qui persistent à faire de lui un chrétien évangélique, malgré le Seigneur, qui le reconnaît pour son prophète (Jean V. 33 ss.), mais non pour son disciple, ne trouveront aucune réponse à

cette question[1]. Voici la nôtre : Jean baptisait au nom et en vue du Messie à venir (εἰς τὸν ἐρχόμενον). Nous savons ce que devait être le Messie : le fondateur de la vraie théocratie, d'un royaume de justes pour lesquels la volonté de Dieu serait l'unique loi, et qui par cela même seraient à l'abri de toutes les misères de la vie. Pour être digne d'y entrer, il fallait commencer par s'amender, par se purifier. Le baptême de Jean devait être le symbole du droit de cité dans le royaume de Dieu. Heureux ceux qui seraient ainsi préparés à recevoir le Christ et à être reçus par lui au jour de sa glorieuse manifestation. Jusqu'à ce jour, Jean devait continuer son ministère. Sa conviction, à l'égard de celui de Jésus, pouvait (selon Matthieu III. 14) s'être formée de longue main, ou (selon Jean I. 33) se fonder sur une inspiration soudaine ; très-probablement elle s'affermissait de plus en plus, comme celle de tout le monde, par l'impression extraordinaire que produisaient partout les discours et les miracles du Seigneur. Plus cette impression était irrésistible et plus cette conviction devenait forte, plus l'impatience de voir enfin le jour si longtemps attendu devait être grande aussi ; l'inquiétude, inséparable du retard d'un dévouement désiré, pouvait, par moments, voiler la sérénité du courage ou trahir l'humilité de la résignation. Mais tant que ce dénouement n'était pas constaté d'une manière éclatante et pour ainsi dire officielle, le devoir du serviteur, jaloux d'accomplir sa mission, était de continuer ses prédications et son baptême. Il l'aurait fait plus longtemps, si la brutalité d'un despote n'avait arrêté ses efforts. Il n'aurait pas adressé sa question dubitative à Jésus, si son bras n'avait pas été enchaîné. A-t-il compris la

---

1. Nous savons bien que le portrait de Jean-Baptiste est autrement coloré dans le quatrième Évangile que dans les trois premiers. Nous reviendrons à cette circonstance, livre V. chap. III.

réponse que ses disciples lui rapportèrent? Nous n'en savons rien; nous n'oserions l'affirmer. Il avait bien vu le Messie; il était même sûr de l'avoir vu; il avait aplani les montagnes devant ses pas; il avait travaillé avec ardeur à augmenter le nombre des citoyens de son royaume; il aurait pu découvrir autour de lui les premières traces du grain de senevé, poussant déjà hors de terre; mais ses yeux, éblouis par l'éclat d'une image idéale, ne voyaient pas la lumière plus faible en apparence, qui allait dissiper les ténèbres d'un nuit séculaire; ils se fermèrent sous le coup du bourreau en cherchant toujours à l'horizon le lever du soleil, et sans avoir aperçu les mille gouttes d'une brillante rosée qui, deux pas de sa prison, annonçaient déjà le réveil de l'aurore et du printemps.

LIVRE II.

L'ÉVANGILE.

CHAPITRE PREMIER.

Introduction.

.a partie de notre travail que nous abordons en ce moment est incontestablement la plus difficile. Partout ailleurs, nous vons espérer d'arriver à des résultats positifs et certains; nous sommes presque sûr de ne pas réussir. Nous devons nt tout nous rendre compte des obstacles qui embarrasset notre marche.

.a première et la principale cause des difficultés que rentre l'étude à laquelle nous allons nous livrer, c'est la pernalité de Jésus elle-même. Si déjà un homme ordinaire, s'élève au-dessus du niveau général, en proclamant des s nouvelles, des découvertes fécondes dans le domaine de prit, n'est bien compris que par le petit nombre, et mal npris par la foule, ce sera bien davantage le cas pour Jésus , plus qu'aucun autre révélateur, a dépassé la ligne de ceux devaient être ses disciples. Qui oserait affirmer avoir épuisé profondeurs de science et de vérité cachées dans sa parole? le part le mot célèbre du prophète : Qui est-ce qui a connu pensée du Seigneur? ne trouve une application plus entière, s humiliante pour l'intelligence humaine.

Et cela serait vrai, lors même qu'on ne se représenterait us que comme un homme extraordinaire, comme le plus it placé sur l'échelle de l'humanité, comme le favori de u et de la nature. Cela sera donc bien plus vrai encore t que, avec la communauté de ses fidèles, nous lui assignes sa place bien au delà de la sphère des simples mortels.

L'histoire prouve que nous n'en disons pas trop. En effet, voilà dix-huit siècles qu'on se dispute pour savoir ce que Jésus a enseigné ou non. Et ce n'est pas seulement la passion ou le préjugé, la polémique aveuglée par l'intérêt de parti, qui a pu embrouiller les questions ou voiler la vérité; les hommes les plus pieux et les plus sincères, catholiques ou protestants, luthériens ou calvinistes, orthodoxes ou hétérodoxes, ont pu soutenir des thèses contradictoires, et de la meilleure foi du monde, en s'appuyant sur les mêmes paroles prononcées par sa bouche. Aujourd'hui encore, en théologie, en morale, dans des questions qui concernent la base même de la constitution de l'Église, et qui divisent les hommes et les partis depuis des siècles, on en appelle de part et d'autre aux mêmes discours du Seigneur, on les explique diversement, on s'accuse mutuellement, soit d'en appauvrir le sens, soit d'en exagérer la portée. Pour prouver cette assertion, nous n'avons qu'à citer les paroles sacramentelles de la Cène, la question du divorce et du serment, la distinction accordée à Pierre, les prédictions eschatologiques et autres points de ce genre. Sera-t-il nécessaire d'ajouter que cette incertitude, qui peut s'attacher au fond ou à la forme d'un principe ou d'une idée conservée par la tradition, est nécessairement et démésurément augmentée par les préjugés et les préoccupations des hommes qui sont appelés à l'éclaircir, et à la faire disparaître? La plupart d'entre eux, sans le vouloir, sans le savoir peut-être, n'apportent-ils pas à cet examen leur système tout fait? Nous-mêmes, auteur et lecteurs de ce livre, oserions-nous affirmer que nous sommes exempts de ce défaut?

Ainsi, dix-huit siècles n'ont pas suffi à l'humanité pour s'édifier d'une manière complète et définitive sur tout ce qui rentre dans l'enseignement de Jésus-Christ! Et, qu'on le remarque bien, nous ne voulons pas dire qu'on s'est de plus en plus éloigné du but. Loin de là, nous croyons qu'on s'en

est rapproché, qu'on s'en rapproche toujours. Chaque jour on découvre, dans ses divines pensées, dans ses sublimes paroles, des vérités plus profondes; plus on les sonde, moins on les épuise; les innombrables études, les prédications plus innombrables encore dont elles ont été l'objet, ne leur ont fait perdre rien encore de leur éclat et de leur beauté, qui semblent, au contraire, augmenter avec le temps, et qui brillent surtout d'un lustre nouveau toutes les fois que le souffle d'une bouche téméraire a essayé de les ternir. Mais si, au bout de ces dix-huit siècles, et tout en avançant dans le chemin de la connaissance, nous ne pouvons affirmer qu'il ne nous reste plus rien à apprendre, dirons-nous qu'on aura été plus près du but au commencement de cette longue période?

Nous ne connaissons Jésus, sa personne, ses intentions, son enseignement surtout, dont nous avons à nous occuper ici de préférence, que par ce que d'autres nous en disent. Ces autres, ont-ils été à même de nous le donner sans altération, sans diminution? Ont-ils été aussi grands que lui, aussi purs, aussi libres, aussi clairvoyants? On les a souvent accusés de lui avoir prêté leurs opinions imparfaites, de l'avoir fait parler selon leurs propres préjugés. Nous ne répéterons pas ce reproche. Nous demanderons seulement si l'on peut dire que chacun de ceux qui l'approchaient l'a compris tout entier, ou s'il n'est pas plus vraisemblable que chacun nous rend compte de l'impression que la personne et la parole de son Maître ont faite sur lui? Cette impression, a-t-elle été nécessairement et toujours la même? A-t-elle surtout été bien adéquate à la cause qui l'avait produite? Jésus, sans doute, était accessible à toutes les intelligences, il avait beaucoup à offrir à chacun, et chacun le quittait plus riche qu'il n'était venu, ou plutôt il ne le quittait plus, parce qu'il sentait instinctivement qu'il avait à gagner encore en restant. Mais quelle intelligence, autour d'un tel maître, aurait osé se poser en face de lui, pour dire: Il ne me

reste plus rien à apprendre? Entre hommes, le génie n'est compris parfaitement que par son égal; à plus forte raison, on ne dira pas ici que le disciple était placé au niveau du maître; il faudrait sans cela accorder aussi que cet idéal de toutes les perfections de l'intelligence et du cœur a trouvé son pareil, et que ceux qui avaient le bonheur de le contempler pouvaient être en peu de temps au fait d'une sagesse, d'une sainteté et d'un amour dont le monde n'avait pas encore vu d'exemple.

Mais il se présente une nouvelle considération préliminaire également de nature à nous arrêter sur le seuil même de notre entreprise. Nous devons résumer la doctrine de Jésus. Qu'est-ce que cela veut dire? Jésus a-t-il enseigné une doctrine dans le sens vulgaire du mot? A-t-il donné au monde un ensemble de dogmes sur lesquels la science aurait à faire un travail de synthèse systématique? A-t-il prêché une religion qui se résume en une série d'articles de foi? Sa prédication est-elle donc une affaire de mémoire, et par conséquent, de narration historique? Nullement! Il n'a pensé à rien de tout cela. Il n'a pas eu de chaire; il n'a pas écrit de livre; il n'a pas eu même d'auditoire régulier devant lequel il aurait pu donner une certaine suite à ses leçons. Ce serait donc à coup sûr le meilleur moyen de les mal comprendre, que de vouloir les traduire en un ensemble de thèses ou de formules savamment arrangées.

Aussi la plupart des auteurs qui ont traité ce sujet ont-ils renoncé à la méthode dont nous venons de parler. Ils se sont bornés à rechercher dans ses discours ce qu'il a dit sur chacune des grandes questions agitées par la théologie. Et, sans doute, il est important pour le chrétien d'entendre la parole divine du Sauveur, se prononçant sur sa personne d'abord, sur Dieu, sur la nature et la destinée de l'homme, sur les conditions du salut, et sur d'autres points pareils. Mais après tout, ce n'est pas ainsi qu'il a exercé sa puissante influence sur son époque.

Il ne s'est point posé en face d'elle comme un oracle qui attend la question pour donner la réponse. Il a pris l'initiative vis-à-vis du monde; il s'est présenté à lui librement, et a semé à pleines mains le grain de senevé dans tous les champs qu'il traversait. Respectons sa manière d'agir, et espérons d'autant mieux le comprendre que nous resterons spectateurs attentifs de son œuvre.

Il y a une autre raison plus décisive encore qui doit nous empêcher de tenter un exposé systématique de la doctrine de Jésus, et de l'assimiler ainsi, pour la forme du moins, à toute autre théorie de ce genre. C'est qu'on en amoindrirait singulièrement la valeur, en la restreignant à la portée que peut avoir un enseignement théorique, quelque supérieur qu'on le conçoive. Oui, nous demandons hardiment si c'est l'enseignement qui a donné à la personne de Jésus cette immense importance pour le genre humain? si lui-même il a considéré l'instruction à donner au peuple comme la partie essentielle de son ministère? Nous poserons une seconde question, plus paradoxale encore, et nous demanderons si après tout il a enseigné tant de choses nouvelles et auparavant ignorées, qu'on doive songer à les récapituler par un travail logique, comme on est dans le cas de le faire pour Platon ou pour Descartes?

Nous pourrions faire remarquer ici que l'Église a de tout temps regardé sa mort et sa résurrection comme des faits bien plus importants que sa doctrine. Mais ce n'est pas là l'antithèse que nous avons en vue. Car, si l'on persistait à comprendre son action sur le monde au point de vue exclusif d'un enseignement théorique, sa mort et sa résurrection aussi entreraient facilement dans le cadre de sa doctrine, puisqu'il en a parlé à ses disciples. Ce que nous voulions faire ressortir par les questions que nous venons de poser, c'est que son but n'a jamais été de mettre une nouvelle doctrine à la place d'une

doctrine ancienne, mais bien une nouvelle vie là où il n'y en avait pas eu du tout auparavant. D'autres réformateurs ont pu vouloir changer les idées et les croyances répandues dans le monde, ou bien aussi les lois qui régissaient la société; lui, il a voulu changer les hommes eux-mêmes, et certes un pareil but dépasse de beaucoup la portée d'un enseignement dogmatique quelconque. En effet, cette nouvelle vie qu'il venait apporter, il ne la destinait pas aux théologiens seuls; ce n'était donc point une théologie. Il ne la destinait pas aux seuls penseurs; ce n'était donc point une affaire de la pensée, de la spéculation (Matth. XI. 25 ss.). Il la destinait, il l'offrait à tous, grands et petits; pour le fond comme pour la forme, elle se trouvait accessible à tous, et c'étaient les moins imbus de la sagesse de ce monde qui se trouvaient être les mieux préparés à la recevoir.

Pour peu qu'on veuille y réfléchir, on comprendra donc qu'il ne peut pas être question ici d'exposer un système de religion, comme c'est le cas quand par exemple on veut étudier et apprécier la loi de Moïse. A vrai dire, les discours de Jésus ne devraient jamais être l'objet d'une étude purement historique et scientifique; ils ne sont faits que pour la méditation religieuse et édifiante; il a déclaré lui-même (Jean VII. 17) que pour les comprendre, il fallait commencer par les mettre en pratique. Malheureusement, la théologie de tous les siècles et de tous les partis a volontiers procédé de la façon opposée, réservant la pratique et se hâtant de mettre la main sur la théorie. Et parmi ceux qui ont fait le contraire, quel est l'homme assez parfaitement chrétien pour avoir le droit de dire qu'il en est arrivé à la seconde partie de la tâche, après avoir épuisé la première?

Par toutes les raisons que nous venons de développer, nous estimons qu'un exposé, destiné à récapituler l'enseignement de Jésus-Christ, à lui donner une forme d'ensemble, restera

toujours bien au-dessous de son idéal, c'est-à-dire au-dessous de la vérité, par la raison même qu'il détache nécessairement l'idée de l'action, le principe abstrait de la vie, bien que cette dernière, pour nous autres mortels surtout, soit la chose essentielle.

Le nombre des auteurs qui ont essayé jusqu'ici de faire un résumé à part, tant soit peu complet ou systématique de l'enseignement du Seigneur, est encore très-petit, et nous devons ajouter que le succès de leurs tentatives n'a pas été de nature à satisfaire la science, ni à engager les théologiens à se charger d'une tâche si périlleuse. C'est que la science purement historique, avec ses moyens et ses méthodes ordinaires, sent instinctivement qu'il y a là quelque chose qui dépasse la limite de sa compétence, et que l'intelligence parfaite d'un enseignement si différent de celui que présentent ailleurs les systèmes des hommes et des écoles, doit être le fruit d'un effort pour lequel les forces de l'entendement seul ne suffisent pas. Tout en constatant donc que nos prédécesseurs sont restés fort au-dessous de l'idéal qu'il s'agissait d'atteindre, nous nous garderons bien de relever leur impuissance avec trop de dédain. Nous savons d'avance que l'ébauche que nous allons offrir à nos lecteurs, encourra des reproches analogues et sera jugée imparfaite, et nous n'avons d'autre moyen de désarmer les critiques, qu'en confessant humblement que nous sommes loin d'être content de notre travail, et en les invitant à le reprendre à leur tour.

C'est dans la dernière année du siècle passé que parut le premier essai d'un exposé systématique de l'enseignement de Jésus[1]. Jusque là on n'avait traité ce sujet que sous des

1. Je néglige ici un curieux article inséré dans une revue théologique du 18.e siècle (*Unschuldige Nachrichten*, 1711, p. 373 ss. et années suivantes),

formes populaires et d'une manière plus générale, en étudiant, soit le but du Sauveur, soit surtout l'esprit de sa morale. C'est ainsi que le vénérable J. J. Hess, pasteur à Zurich, remplit presque tout un volume de sa grande biographie de Jésus (Appendice, t. I. 1782) d'un article intitulé : Esprit de la doctrine de Jésus-Christ, article dont le principal mérite est peut-être l'absence de toute forme scolastique. C'est ainsi encore, pour le dire en passant, que dans tous les ouvrages historiques, qui ont paru en grand nombre dans les dernières quinze années sur la vie du Seigneur, on trouvera des chapitres plus ou moins étendus sur la méthode, le but, la nature, les sources, les idées fondamentales de son enseignement, et sur d'autres questions de ce genre; mais généralement les auteurs de ces ouvrages évitent, soit à dessein, soit involontairement, de donner à leurs études des allures trop logiques et par suite trop subjectives. Nous rendons justice à cette réserve, mais elle nous permet aussi de ne point nous arrêter ici à cette partie, d'ailleurs très-recommandable, de la littérature.

George-Laurent Bauer fut donc, à vrai dire, le premier qui essaya de détacher l'enseignement de Jésus de celui des apôtres, dans son exposé systématique de la théologie du Nouveau-Testament. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de son ouvrage, dont les deux premiers volumes sont consacrés à notre sujet spécial. Il a cependant complétement manqué son propre but, car il amalgame partout les éléments de théologie, puisés dans les discours mêmes du Seigneur, avec les opinions populaires émises sur sa personne et sur ses doctrines, et avec les jugements que les évangélistes portent sur les faits et sur les idées qu'ils exposent. D'ailleurs, la division

---

sous le titre de : *Entwurf einer vollständigen Jesus-Theologie.* C'est un essai de retrouver le système orthodoxe luthérien dans une série de paroles du Seigneur, arrangées en conséquence.

des matières qu'il adopte pour toutes les parties de son ouvrage, et d'après laquelle il est partout question uniformément de la christologie, de la théologie et de l'anthropologie de Jésus, de Paul, de Jean, etc., est tellement étrangère à la pensée de ces derniers, qu'elle imprime à l'exposé entier la physionomie du rédacteur, plutôt que celle d'une histoire authentique.

De Wette, dont nous avons également caractérisé l'ouvrage dans notre Introduction, suivit Bauer après un assez long intervalle, avec une plus grande intelligence des textes peut-être, mais sans éviter les écueils contre lesquels son prédécesseur s'était heurté. Attiré avec une force à peu près égale, par un profond sentiment religieux et par le besoin d'une critique rationnelle, comme par deux pôles opposés, c'est surtout dans la partie consacrée à Jésus-Christ, qu'il n'arrive pas à se ménager une position assurée, et la conviction qui lui manque encore, il ne peut la faire naître dans l'esprit de ses lecteurs. Pour le fond des idées, la subjectivité philosophique de l'auteur est incessamment aux prises avec son incorruptible conscience exégétique, et semble marchander les résultats de ses études historiques. Pour la forme, les matériaux sont divisés, d'après un cadre assez ingénieux, mais arbitraire et uniforme pour Jésus et pour les apôtres, en ce qu'il appelle une idéologie générale (Dieu, Providence, rémunération, Esprit divin, anges, immortalité) et le point de vue religieux particulier, chapitre où il traite de l'état moral du monde, de la vocation de Jésus, du royaume de Dieu et de la victoire du bien sur le mal.

Chr. Fréd. Bœhme[1], prédicateur saxon, auquel la série chronologique nous conduit maintenant, mérite d'être signalé comme ayant évité parfaitement de donner à l'enseignement de Jésus des formes systématiques, qu'une saine étude de

1. *Die Religion Jesu Christi aus ihren Urkunden dargestellt.* Halle, 1825.

l'histoire n'y trouvera jamais. Il comprit qu'il s'agissait de recueillir des idées capables sans doute d'engendrer des systèmes lorsque la spéculation théologique s'en serait emparée, mais non encore revêtues de formes dialectiques. Malheureusement cette qualité louable de son ouvrage est contre-balancée par une autre qui lui fait perdre le fruit de la première. L'auteur étudie ces idées à travers le prisme de ses principes rationalistes. Selon lui le principe subjectif de la religion de Jésus, c'est que l'homme est guidé vers Dieu par la lumière intérieure de la raison et de la conscience et par *un* esprit de Dieu ; le principe objectif c'est la *vertu* prise comme base de la félicité, et ainsi de suite. Nous n'avons pas besoin de continuer cette analyse pour justifier notre critique.

Quelques années plus tard, M. Fleck, mort récemment professeur à Giessen, publia un livre qui, sous un titre plus modeste, se rapprocha bien davantage du but[1]. Il ramène l'enseignement religieux contenu dans les quatre Évangiles à l'idée fondamentale du royaume de Dieu, autour de laquelle toutes les autres viennent se grouper naturellement. Cette idée est développée au moyen de l'histoire qui en recherche l'origine et les destinées dans le judaïsme, et de l'exégèse qui l'étudie dans les paraboles et les autres discours du Seigneur. Cependant comme, d'après l'indication même du titre, l'auteur fait hommage de la doctrine qu'il constate par ces moyens plutôt aux évangélistes qu'à Jésus lui-même, il semblerait qu'il ne se croyait pas arrivé à quelque chose de positif ou de définitif à l'égard de ce dernier. Du reste, nous pensons que l'enseignement de Jésus contient des éléments qui sont restés en dehors du cadre de cet ouvrage.

Le dernier auteur que nous ayons à citer est Daniel de

1. Ferd. Flor. Fleck, *De regno divino liber exegeticus historicus quatuor evangelistarum doctrinam complectens.* L., 1829, 485 pp.

Cœlln, dont le grand ouvrage de théologie biblique a déjà été nommé plus haut. Il a consacré une grande partie du second volume à un exposé de la doctrine de Jésus. Il y distingue deux séries de dogmes, qu'il qualifie, par un nom assez singulier, de non-symboliques et de symboliques. Dans la première série il comprend l'enseignement du Seigneur sur Dieu et le gouvernement du monde, sur les anges et les démons, enfin sur l'homme, tant au point de vue de sa nature que par rapport à sa position religieuse. La seconde série se résume dans l'idée de la théocratie, et traite du royaume de Dieu, de la loi, de Christ, de l'amendement, de la foi, de l'Église et des choses finales. Cette division, dont il nous est impossible de comprendre la nécessité, dérange évidemment l'unité de vue et de principe, que nous nous attendons avec raison à trouver chez un pareil maître beaucoup plus que chez un théoricien philosophe ou moraliste, et ce défaut se fait sentir plus qu'on ne le pense dans toutes les parties de ce travail d'ailleurs le plus étendu, le plus complet et peut-être le plus consciencieux qui existe sur la matière.

Depuis la publication de l'ouvrage de Cœlln, en 1836, il se présente une grande lacune dans cette littérature, et cette circonstance peut s'expliquer par plusieurs faits généralement connus. Tout le monde sait que ce temps a dû être employé à discuter l'authenticité des sources, leur valeur historique, les rapports entre les quatre évangélistes et d'autres questions préliminaires de la plus haute importance. Tant que ces questions ne sont pas vidées, et elles sont loin de l'être, il y a peut-être de la témérité à les laisser de côté pour aller droit au fond, comme si elles étaient résolues. Cette témérité s'excusera plus facilement devant le public français pour qui, en grande partie, elles ne sont pas même encore soulevées.

CHAPITRE II.

Plan de ce livre.

Il est donc bien entendu qu'en consacrant une partie notable de notre ouvrage à l'étude des paroles prononcées par Jésus-Christ devant un auditoire changeant d'un jour à l'autre, mais soigneusement recueillies par la tradition pour l'édification d'un auditoire désormais permanent, nous n'avons ni la prétention, ni l'espoir d'épuiser notre sujet. Encore moins entre-t-il dans notre pensée d'assigner à l'orateur lui-même sa place dans la série de ceux qui l'ont précédé ou suivi. Le titre même de notre ouvrage doit faire connaître d'avance à nos lecteurs quel peut et doit être le point de vue qui nous guidera dans cette partie de notre travail. Il s'agit de l'histoire de la théologie chrétienne, non pas de l'histoire du christianisme ou de l'Église en général dans le siècle apostolique. Évidemment, ce n'est qu'une seule phase du mouvement chrétien, et pas même la seule importante que nous étudions. Nous voulons décrire et analyser le travail de la réflexion sur les faits et les principes évangéliques, de la réflexion guidée elle-même et éclairée par l'Évangile et surtout dirigée constamment vers les besoins de l'Église. L'Évangile nous apparaîtra ici uniquement comme le point de départ de l'enseignement apostolique, comme sa base et sa source. Mais tout le monde sait que, pour l'Église et les fidèles, il est bien autre chose encore et que son influence salutaire ne s'est pas fait

sentir, ni ne doit jamais se faire sentir exclusivement dans la sphère de l'intelligence, comme principe générateur des systèmes et des méthodes. Cette influence doit même être bien plus active et surtout bien plus universelle dans la sphère morale, en provoquant la transformation de la vie intime des individus et en fondant la constitution normale de la société humaine. L'étude que nous allons faire de l'enseignement de Jésus n'a donc pour but que de bien définir les idées religieuses qu'il contient, surtout en tant qu'elles sont devenues le fond de l'enseignement de ses disciples et de leurs successeurs immédiats. On voudra bien tenir compte de cette déclaration dans le jugement qu'on portera sur notre essai.

Voilà pour le but spécial que nous poursuivrons dans le présent livre. Justifions encore en peu de mots le plan qui a motivé l'arrangement et la succession des détails dans cette ébauche.

La première chose à faire c'est de trouver et de déterminer le rapport dans lequel Jésus s'est mis, lui et sa doctrine, avec le Mosaïsme. Nous avons déjà fait pressentir que le pragmatisme d'une histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique se rattachera essentiellement aux rapports variés dans lesquels l'Évangile s'est trouvé avec la loi, tant dans l'esprit des masses que dans les systèmes des théologiens. Il nous importe donc beaucoup de savoir les idées de Jésus à cet égard. Si elles n'ont pas toujours été la règle des conceptions de ses sectateurs, elles seront au moins la nôtre dans l'appréciation de ces dernières. Il y a d'ailleurs plusieurs raisons qui rendent indispensables pour nous une étude préliminaire sur ce point capital.

Elle aurait déjà de l'importance pour celui qui la ferait à un point de vue purement humain et rationnel. En effet,

rien dans le monde n'est absolument nouveau et détaché complétement des faits antérieurs; tout, au contraire, se présente à l'observateur comme l'effet d'une cause précédente, qu'il sera possible de signaler, qu'il conviendra au moins de rechercher; tout apparaît comme une phase de l'évolution successive qui enchaîne la totalité des faits et les rattache à une cause première. Ainsi, à ce point de vue général déjà, on dirait que Jésus, né au sein du peuple juif, élevé comme membre de la communauté israélite, se dévouant au bien de ses contemporains et coreligionnaires, aura eu égard dans une certaine limite à leurs idées et à leurs institutions religieuses, ou bien en aura lui-même ressenti l'influence.

Mais, au point de vue supérieur de la théologie chrétienne, on arrive plus directement et plus sûrement encore à un résultat analogue. Ici, Jésus nous apparaît comme le révélateur suprême des décrets et des mystères de Dieu; mais le Mosaïsme légal, mais les prophètes qui lui ont servi de continuateurs et d'interprètes, sont également des organes de la révélation, d'une révélation imparfaite peut-être sous plus d'un rapport, mais toujours dérivée de la même source. Il doit donc nécessairement exister un rapport quelconque entre ces différents degrés de la révélation; il doit exister non-seulement pour le théologien, pour l'historien qui peut aujourd'hui jeter un coup d'œil rétrospectif sur leur ensemble, mais il doit avoir existé dans la conscience intime de celui qui en a dit le dernier mot et qui se savait et se disait non-seulement le continuateur des prophètes, ses devanciers, mais l'objet même de leurs pensées, de leurs discours, ou tout au moins de leurs pressentiments.

C'est à ce dernier point de vue surtout que l'on comprendra combien la question que nous venons de poser domine toutes les autres; elle servira, par la réponse qu'elle

provoque, à trouver l'esprit général d'un enseignement dont les détails nous occuperont plus loin.

Ce premier point établi, nous devons nous enquérir des moyens de réunir dans un cadre ni trop étroit, ni trop diffus, tous les éléments principaux de ce qui, plus tard, a été la théologie chrétienne apostolique, en tant qu'ils se retrouvent déjà, sous une forme plus ou moins développée, dans les discours du Seigneur. Il ne nous paraît pas trop difficile de les trouver. La simplicité même de l'enseignement de Jésus doit nous faciliter notre recherche. L'idée fondamentale qui s'y reproduit à chaque instant est celle du royaume de Dieu. Nous nous y arrêterons d'autant plus naturellement que ce n'est pas, dans sa bouche, une idée purement abstraite et théorique qui aurait tout au plus le mérite de servir à la construction d'un système, mais une idée éminemment pratique et vivante qui, sous sa main et avec le secours de son esprit, n'a pas cessé de se traduire en actions, soit dans la sphère individuelle, soit dans la sphère sociale. En la prenant pour base de notre étude spéciale nous sommes donc sûr d'avance de ne point détacher cette dernière de ce qu'il y a de plus essentiel dans la révélation évangélique; de ne pas séparer une branche importante de la vie chrétienne de la racine et du tronc qui la relient aux autres branches. Nous verrons que les récits évangéliques ne savent guère caractériser autrement la prédication du Seigneur, quand il s'agit de la résumer en peu de mots, qu'en disant qu'il a annoncé le royaume de Dieu. Nous le verrons lui-même appeler ses instructions, si variées d'ailleurs dans leur forme concrète, la parole, la doctrine du royaume. Quand il s'agira de donner à ses disciples l'ordre d'aller parcourir le monde pour continuer l'œuvre commencée par lui, c'est encore l'Évangile du royaume qu'il leur recommandera de prêcher. Il n'y a pas

à en douter; c'est cette idée si riche et si féconde du royaume de Dieu qui doit en quelque sorte être la mine que nous aurons à exploiter pour mettre au jour les trésors que la science chrétienne aura plus tard à façonner, selon les besoins de chaque sphère et dans la mesure des moyens de chaque intelligence.

L'idée fondamentale ainsi trouvée, nous désirerons aussi découvrir, avec le secours de la même source, les éléments dont elle doit se composer. Plus nous sommes assuré d'avance d'en constater l'inépuisable richesse par une étude plus approfondie, plus il nous importe d'être guidé dans ce travail d'analyse par quelque chose de plus sûr que notre instinct exégétique ou nos convictions subjectives. Et ici encore nos textes viennent au-devant de nos désirs. Le second Évangile, résumant à son tour et dès le début de son récit, la prédication du Seigneur, se sert d'une formule complète et dont les éléments, ailleurs épars, nous fourniront à la fois les moyens de ne pas nous égarer dans notre analyse et la base d'une division aussi simple que naturelle. Voici en quels termes Marc (I. 15) expose l'Évangile du royaume, en se servant des paroles mêmes de Jésus-Christ :

Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ!

La première phrase qui parle de l'accomplissement des temps nous fournira l'occasion de préciser le rapport dans lequel Jésus a mis sa doctrine avec le Mosaïsme. La seconde nous conduit à parler du royaume de Dieu et de ses propriétés essentielles; la troisième, enfin, qui est la plus importante pour la théologie et pour l'Église, indique les conditions de l'entrée dans ce royaume. De ces conditions, au nombre de deux, repentance et foi, la seconde se présente tont de suite comme la chose nouvelle et caractéris-

tique par l'addition du complément qui y est joint. En effet, c'est à l'Évangile, à une bonne nouvelle, qu'aboutit la prédication chrétienne, et la connaissance de son objet, de son garant ou médiateur, et de sa réalisation doit compléter le cycle des idées qui font la base de la religion du Christ.

CHAPITRE III.

L'Évangile et la loi.[1]

Le temps est accompli, πεπλήρωται ὁ καιρός! Ces premières paroles de la prédication de Jésus signalent en même temps le rapport intime dans lequel elle se trouve avec l'Ancien-Testament. En effet, l'accomplissement suppose une époque antérieure où il n'y avait encore qu'une attente, une espérance, la conscience, enfin, que les choses ne devaient pas rester telles qu'elles étaient. L'attente, à son tour, suppose une prédiction. Nous arriverons au même résultat en examinant la notion propre au mot καιρὸς, qui indique toujours un temps déterminé; nous

1. Baumgarten, *Doctrina Jesu Christi de lege mosaica.* Berlin, 1838; J. O. Wüst, Essai sur la doctrine de Jésus-Christ concernant le Mosaïsme. Str., 1839; Scherer, Jésus-Christ et le judaïsme (Revue de théologie I. 154); Ritschl, *Entstehung der alt-katholischen Kirche*, p. 27 ss.; L. Liebich, Éléments de la morale chrétienne dans l'Ancien-Testament. Str., 1849; F. Atger, De l'originalité de la morale de Jésus. Str., 1838; J. Boudet, Jésus a-t-il seulement voulu réformer le judaïsme? Str., 1828.

y arriverons également par la proposition ἤγγικεν ἡ βασιλεία, dans laquelle il est question du royaume comme d'une chose déjà connue. Enfin, dans le terme d'Évangile, de bonne nouvelle, il s'agit bien évidemment de la réalisation d'une espérance longtemps nourrie par ceux auxquels cette nouvelle est enfin annoncée. Toutes ces inductions, cependant, sont superflues en présence des déclarations formelles et explicites que les discours du Seigneur nous fourniront en grand nombre et qui se résument d'avance dans cette thèse, que la loi et les prophètes ont été (la règle des rapports entre les hommes et Dieu) jusqu'à Jean-Baptiste, et que dès lors commence l'Évangile du royaume (Luc XVI. 16).

Ainsi, Jésus se hâte de rattacher son enseignement à ce qui l'a précédé, à un ordre d'idées ou à une doctrine connue de ses auditeurs et familière à toute sa nation. Si ce rapport est purement extérieur, chronologique, prophétique, typique, ou s'il s'établit sur une affinité plus intime, c'est ce qu'une étude ultérieure et approfondie nous apprendra. Mais nous avertissons nos lecteurs dès ce moment que c'est précisément cette question-là qui devint la pomme de discorde au sein de la première génération des chrétiens, et par suite le point de départ du développement scientifique de leur théologie. Elle domine tellement l'histoire du siècle apostolique que nous ne la perdrons presque plus de vue, et le présent livre, en particulier, nous la ramènera à chaque page, au moins virtuellement.

Il ne sera guère nécessaire de nous arrêter à la preuve que la doctrine antérieure, avec laquelle Jésus a entendu mettre la sienne dans le rapport que nous aurons à étudier, n'est aucune de celles qu'avaient élaborées les écoles contemporaines parmi les Juifs. Nous ferons ressortir ailleurs la différence radicale qui les sépare toutes de l'Évangile, et

nous nous contenterons ici d'enregistrer les déclarations positives de Jésus à cet égard. Sa polémique incessante contre les pharisiens et leurs principes est connue de tous les lecteurs des Évangiles. Elle porte à la fois sur l'esprit de leur morale, sur la rigueur puérile de leurs préceptes ascétiques, sur leurs tendances politiques et sur leur hypocrisie (voyez entre autres Marc VII. XII. 13 ss., Luc XI. XII.; Matth. XII. XV. XVI. XXIII; Jean VIII. IX, etc.). Pour entrer dans le royaume de Dieu, dit-il, il faut une autre justice que la leur (Matth. V. 20), et si à cette occasion la différence est exprimée par une formule de quantité (πλεῖον), l'explication qui en est donnée immédiatement, combinée avec les prétentions mêmes du pharisaïsme à la perfection légale la plus absolue, font voir que cette différence doit encore être cherchée ailleurs. Quant à l'ascétisme austère et misanthrope des Esséniens, Jésus, sans s'élever contre lui avec la même force, ne l'adopte pas cependant pour son compte; il ne cherche point la sainteté dans des choses extérieures et ne se propose pas de sauver le monde en se retirant de lui (voyez Mtth. IX. 14; XI. 18 ss., *et parall.* Jean II. 1 ss., etc.). Parlant, enfin, généralement au peuple et ne recherchant point de préférence les gens d'école, il avait moins souvent l'occasion de comparer la tendance de son enseignement avec celle de la philosophie contemporaine, mais nous ne nous tromperons pas en disant qu'il la répudiait pour plus d'une raison. Son Évangile était pour tous et non pour une classe privilégiée seulement; le fait même qu'il était goûté des pauvres et des simples, l'éloignait de l'horizon des sages de ce monde (Matth. XI. 25), et leur métaphysique nébuleuse n'était point ce qui pouvait donner la vue aux aveugles et ouvrir les oreilles aux sourds (v. 5).

Il faudra donc remonter plus haut, jusqu'au Mosaïsme

scripturaire, au code authentique de l'ancienne Alliance, pour trouver le chaînon auquel Jésus a entendu rattacher son Évangile, soit pour montrer la légitimité de celui-ci, soit pour le faire apparaître comme la suite des révélations précédentes. Plus on se convaincra que l'Évangile dépasse ces dernières, par son principe et par sa portée, plus on doit constater aussi que Jésus n'a pas commencé par le proclamer incompatible avec elles, par formuler cet antinomisme radical, auquel la théologie chrétienne s'est laissé entraîner à diverses époques. Il reconnaît à la loi une origine divine; il en invoque les prédictions inspirées comme un témoignage suffisant et irrécusable (Jean V. 37 ss.; X. 35; comp. Luc XVIII. 31 ; XXIV. 44, etc.); il renvoie les hommes aux commandements comme leur montrant le chemin de la vie (Matth. XIX. 17 ss., *et parall.* Luc X. 25 ss.; XVI. 29); il y puise des preuves dogmatiques de la vérité (Matth. XXII. 31 *et parall.*); il l'oppose, enfin, comme exprimant la volonté de Dieu, aux fausses doctrines morales des hommes (Mattth. XV. 4 ss., *et parall.*).

Cependant, on aurait tort de conclure de tout ceci que Jésus se proposait simplement de restaurer la religion mosaïque dans sa pureté primitive, se bornant à en élaguer ce que le rabbinisme et la tradition scolastique y avaient ajouté. Il est impossible de s'arrêter à un pareil point de vue en présence d'une série de déclarations formelles qui peuvent, à juste titre, être considérées comme une critique de la loi elle-même; du moins, comme destinées à y faire distinguer des éléments divers de valeur inégale. Ainsi, tout le monde se rappelle les sentiments de Jésus au sujet du sabbat, institution antique et sacrée s'il en fut, à l'égard de laquelle il refusait non-seulement de se soumettre à toutes les exigences d'une coutume vexatoire, mais affirmait positivement (Marc II. 27) qu'elle était subordonnée, quant

à sa dignité, à des considérations d'un ordre plus élevé qui pouvaient la faire mettre de côté sans aucun inconvénient (cp. Jean V. 17 ss., et tome II, p. 385). De même, quand il est question du culte extérieur, qui était pourtant dans toutes ses dispositions essentielles une partie intégrante de la loi, il lui assigne un rang inférieur dans l'ensemble des manifestations religieuses, en lui préférant de tous points le culte moral, on dirait même en proscrivant le premier au profit du second (Matth. IX. 13; XII. 7, *et parall.*). En général, l'ascétisme qui s'édifie de pratiques toutes matérielles, qui se crée des devoirs de forme, bien qu'il eût été sanctionné explicitement par de nombreuses prescriptions légales, est non-seulement dédaigné par Jésus, qui lui oppose la purification intérieure, mais encore condamné en tant qu'il peut devenir un obstacle pour cette dernière, et qu'il ne la fait que trop souvent perdre de vue aux hommes (Matth. XV. 10 s. *et parall.*). Le temple même, ce monument visible du culte légal, et comme tel l'objet de la plus haute vénération, est abaissé expressément (Matth. XII. 6) à un niveau inférieur comparativement aux faits qui relèvent du nouvel ordre des choses. Jérusalem à cet égard n'a point de prérogative sur Garizim (Jean IV. 22); la prédiction de la ruine de son sanctuaire implique presque nécessairement le décret de déchéance contre la loi, qui l'a consacré, et cette conséquence n'est que plus certaine, là où la prédiction doit s'entendre spirituellement (Marc XIV. 58; Matth. XXVI. 61; Jean II. 19; cp. Act. VI. 14). En un mot, Jésus signale dans le corps de cette loi des commandements plus importants que d'autres (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, Matth. XXIII. 23), et les exemples qu'il cite, pour préciser sa pensée (cp. Luc XI. 42), doivent nous convaincre que nous pouvons ramener la différence à celle de la morale et du rite. Ce dernier n'est pas précisément rejeté ou

abrogé en cet endroit, il semble plutôt maintenu expressément; mais ailleurs, en récapitulant, au moyen de textes mosaïques, les principaux devoirs de l'homme, Jésus passe sous silence ceux qui appartiennent à la seconde catégorie (Matth. XIX. 16 ss., etc.), ou affirme que la loi reste complète avec la première seule (Matth. VII. 12; XXII. 40; Marc XII. 33). Ce fait est d'autant plus important, que la distinction elle-même est étrangère à la loi.

En présence de toutes ces assertions, sur la valeur desquelles il ne peut pas y avoir une ombre de doute, la participation personnelle de Jésus aux actes du culte et à toutes les formes de la vie religieuse qui rentrent dans la même catégorie, doit nous apparaître comme une condescendance, comme une accommodation pratique dont le véritable but (ἵνα μὴ σκανδαλίζωμεν αὐτούς) est clairement indiqué en plusieurs occasions (Matth. XVII. 27, cp. III. 15).

Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous un moment à un dernier passage particulièrement instructif dans cette circonstance. On connaît le principe proclamé par Jésus au sujet du divorce (Matth. V. 32); on se rappelle aussi que les pharisiens lui proposèrent une question à cet égard[1], à laquelle il répondit de manière à se trouver en contradiction formelle avec la lettre de la loi (Matth. XIX. 6). Pour justifier cette réponse il en appelle (v. 8) de la loi de Moïse à une loi primitive (ἀπ' ἀρχῆς), souveraine, normale, à une loi dérivée de Dieu d'une manière plus immédiate encore, et déclare ainsi que celle de Moïse, calculée pour des besoins donnés, n'a pas toujours tenu compte des principes absolus et éternels de la morale. Comme

1. Cette question ne consistait pas, comme le dit le texte fort abrégé de Marc X. 2, à demander si le divorce était permis, car pour les écoles cela n'était pas douteux, puisque la loi était formelle, mais il y avait une controverse entre elles au sujet des cas particuliers qui pouvaient se présenter, c'est-à-dire des causes dirimantes (Matth. XIX. 3).

il ne s'agit pas ici d'une pure formalité rituelle, mais d'un précepte moral de la plus haute portée pour la société tout entière, cette déclaration antilégale acquiert une importance on ne peut plus grande. Aussi ne nous laisserons-nous pas égarer par la lettre de certaines déclarations en apparence contraires à celle-là (Matth. V. 18; Luc XVI. 17), et par lesquelles les moindres parcelles de la loi semblent être revêtues d'un caractère d'autorité imprescriptible. Une pareille contradiction ne saurait être admise; elle ne peut être qu'apparente. Elle doit s'expliquer d'abord par la restriction que le contexte même, dont nous allons parler tout à l'heure, nous obligera d'apporter au sens de la formule citée; elle disparaîtra surtout s'il nous est permis de penser que la tradition, préoccupée de son attachement à la loi, a pu donner à la pensée de Jésus une expression trop absolue.

Cependant nous resterions bien au-dessous de la vérité, nous serions arrivés à une bien pauvre idée de l'Évangile, si, de ce qui vient d'être dit et démontré, nous voulions conclure que cet Évangile a été le résultat d'un simple triage des articles de la loi mosaïque, d'une opération critique, par laquelle les uns auraient été abrogés, les autres confirmés par une sanction nouvelle. Nous allons constater que la pensée de l'Évangile va bien au delà d'une conception aussi étroite. Pour cela, nous prendrons pour point de départ le passage même (Matth. V. 17) dont la lettre citée il y a quelques instants, semblait au contraire devoir nous ramener au pur Mosaïsme. Jésus y déclare qu'il n'est pas venu abolir la loi et les prophètes, mais les accomplir : οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. Il s'agit de trouver le sens propre de ces termes, dont le second, on le voit aisément, décidera en dernier ressort dans quel sens nous devons prendre l'assertion de Jésus relativement à la conservation de la loi. Heureusement la rédaction qui nous a transmis le principe lui-même, l'accompagne immédiatement d'une

longue série d'exemples ou d'applications qui nous mettront à même de le comprendre sans avoir recours à des conjectures plus ou moins hasardées. On se convaincra sans peine que l'accomplissement dont parle le Seigneur est autre chose que la pratique pure et simple des préceptes de l'Ancien-Testament. Ainsi la loi défendait et punissait le meurtre (v. 21) et l'adultère (v. 27). Jésus nous apprend à remonter à la source première de ces actes, aux mouvements secrets et souvent presque imperceptibles de l'âme, exposée à l'ascendant de la passion ou subjuguée par elle; il nous assure que le péché n'existe pas seulement là où cet ascendant se trahit par la consommation d'un acte criminel, matériellement constaté, mais dans la mauvaise pensée qui y conduira si nous ne la réprimons pas, et qui le contient déjà, à vrai dire, puisque la perpétration réelle peut être empêchée par des circonstances indépendantes de notre volonté ou par des motifs qui ne seraient pas dictés par la morale. A la place de la simple défense du parjure (v. 34), il met la défense absolue du serment même véridique, en tant qu'il doit être regardé comme une profanation du nom de Dieu et comme un aveu du manque de foi que les hommes ont les uns pour les autres. Au principe de la loi du talion (v. 38), il oppose celui de la charité fraternelle, de la patience et du pardon. A une morale qui reconnaît deux poids et deux mesures à employer à l'égard de différentes catégories d'hommes (v. 43), il en oppose une autre qui confond dans un même amour tous ceux auxquels notre Père céleste accorde les bienfaits de sa providence. La pratique du devoir, selon lui (VI. 3), n'a de valeur qu'en raison de la force spirituelle avec laquelle on fait abstraction de toute idée de mérite personnel et de tout désir de récompense ou de gloire, et ce que nous aimons tant à appeler des sacrifices (v. 17) doit nous être facile et nous remplir de joie.

En réunissant tous ces faits pour en reconnaître la si-

gnification et pour les élever au rang d'axiomes, nous découvrirons *que l'accomplissement* de la loi, la πλήρωσις évangélique est ici le point de vue d'après lequel le devoir, loin de se présenter comme un acte légal et extérieurement conforme à la lettre d'un commandement, est rattaché à l'idée de la perfection divine et dérivé du sentiment religieux qui en découle. Il est impossible de ne pas voir qu'un pareil accomplissement n'implique pas seulement une métamorphose du Mosaïsme (car cette image serait peu faite pour exprimer la chose), mais qu'il change l'essence même de ce dernier. Il ne s'agissait pas ici de rapiécer un vieil habit, de verser du vin nouveau dans un vase usé (Matth. IX. 16 ss. *et parall.*); cette mesure n'aurait abouti qu'à une rupture plus grande et plus dangereuse. La pensée divine avait souffert du contact avec la sphère de la civilisation, si arriérée à tout égard (σκληροκαρδία, Matth. XIX. 8), pour laquelle elle avait dû se revêtir de la forme légale. Jésus voulut lui rendre son lustre primitif et inné; il saisit pour cela dans ce qu'il y avait de plus élevé, dans la notion même de Dieu, celle des perfections divines qui est, pour ainsi dire, la moins étrangère à la nature spirituelle de l'homme, l'amour, et en fit à la fois le principe générateur de la morale et le but de toute aspiration religieuse (Matth. XXII. 37; Jean XIII. 34).

De cette manière, le Mosaïsme historique se trouva élevé au-dessus de lui-même; il fut véritablement spiritualisé; ce qui n'avait été le cas dans aucune des transformations progressives que nous lui avons vu subir au sein des différentes écoles judaïques. Il conserva ainsi sa dignité de révélation; il abdiqua celle de religion positive. Par la plus sublime de ses prophéties, moins mal comprise de ses ennemis que de ses propres disciples (Jean II. 19; Marc XIV. 58, etc.), Jésus put parler de la ruine du vieux temple

amenée par lui et de la substitution d'un temple nouveau. L'aspect du sanctuaire voué à une destruction plus définitive que celles qui se font de main d'homme, rendit plus radieuse la perspective de la victoire de son Évangile (Matth. XXIV. 2. 14), et au moment de succomber sous les coups des champions aveugles d'une alliance qui avait fait son temps (Matth. XXVI. 28), il proclama la fondation d'une économie nouvelle et à jamais impérissable. La théocratie légale fit place au royaume de Dieu.

CHAPITRE IV.

Du royaume de Dieu.[1]

Observons d'abord que le nom que nous inscrivons en tête de ce chapitre (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), est de tous le plus usité pour la notion que nous aurons à y analyser. Le second et le troisième évangile n'en connaissent pas d'autre, et comme il se trouve aussi fréquemment dans le premier, ainsi que dans plusieurs autres écrits du Nouveau-Testament[2], on doit penser que c'était celui dont Jésus se servait habituel-

1. Heemskerk, *Notio τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν ex mente Jesu Christi.* Amst., 1839; Bourguet, Recherches sur la signification du mot : Royaume de Dieu. Mont., 1838.

2. Pour Jean, voy. tom. II, p. 463; pour Paul, tom. II, p. 244; après eux, il n'y a plus à nommer que les Actes. Hors de là, le terme ne se rencontre pas. Car dans l'Apocalypse, βασιλεία est la dignité royale (des élus ou de Christ).

lement, et que la tradition dogmatique a dû conserver de préférence. D'après la rédaction de Matthieu cependant, on lit plus souvent l'expression de royaume des cieux (βασιλεία τῶν οὐρανῶν). Cette dernière nous paraît moins large que l'autre, en ce qu'elle semble restreindre la notion à une époque à venir, à une localité, ou si l'on veut à un état de choses différent de celui dans lequel l'humanité existe, et exclure ainsi ou amoindrir plusieurs des caractères que nous aurons à signaler tout à l'heure. Elle nous paraît appartenir originairement à la théologie judaïque, pour laquelle l'idée du royaume de Dieu rentrait absolument dans la sphère de l'eschatologie.

Car, à vrai dire, Jésus-Christ n'a pas été le premier à parler d'un royaume de Dieu. Nous avons vu la prédication des prophètes s'édifier sur cette idée comme sur sa base, quoique le nom même ne se rencontre pas encore chez eux. Mais leur enseignement, ainsi que celui des écoles qui leur succédèrent, se caractérise surtout en ce qu'ils rattachèrent constamment leurs principes de religion et de morale à la constitution nationale et politique du peuple d'Israël, soit qu'ils voulussent lui donner des instructions immédiatement applicables, soit qu'ils portassent leur regard sur un avenir idéalisé. Plus la notion de la théocratie était puisée chez eux dans les formes et les conditions d'un gouvernement temporel, plus leurs successeurs, membres d'une nation tristement opprimée, durent être amenés à la détacher de l'actualité, même dans ce qu'elle avait de plus pratique et de plus salutaire, pour la reporter exclusivement à un ordre de choses dont le présent semblait n'offrir que le revers.

C'est en pleine connaissance de ces faits que Jésus, à son tour, adopta l'idée et le terme de royaume de Dieu ; il avait dû y trouver des éléments homogènes à sa propre pensée, et en tout cas susceptibles d'être élevés à la hauteur de cette

dernière. Il nous importe d'autant plus de rechercher ces éléments, et de trouver les caractères du royaume d'après la conception évangélique, que nous voyons cette notion se placer au centre même de la prédication du Seigneur, telle que nous l'avons vue résumée par ses biographes. Aussi cette prédication est-elle qualifiée tout simplement de Εὐαγγέλιον (λόγος) τῆς βασιλείας (Matth. IV. 23; IX. 35; Marc I. 14; Luc VIII. 1; comp. IX. 11; Act. I. 3), formule qui a dû paraître exprimer tout ce qu'il y avait d'essentiel dans la doctrine de Jésus, et que la rédaction grecque de cette dernière n'hésite pas à mettre dans sa bouche (Matth. X. 7; XXIV. 14; XIII. 19; comp. Luc IV. 43; IX. 60; X. 9; XVI. 16). Cependant on constatera facilement par les mêmes relations que la ressemblance des noms n'emporte pas l'identité des idées. Car Jésus, d'après le témoignage unanime de nos évangélistes (Matth. XIII. 11; Marc IV. 11; Luc VIII. 10), en expliquant à ses disciples pourquoi il se sert de la méthode parabolique en instruisant le peuple, déclare qu'un petit nombre d'hommes seulement[1], sont dès à présent capables de comprendre les mystères (le mystère, τὰ μυστήρια, τὸ μυστήριον) du royaume de Dieu. Or, un mystère, dans le style apostolique, c'est une vérité révélée pour la première fois par Jésus ou par l'esprit de Dieu qui continue son œuvre, et inconnue aux générations antérieures; nous voyons donc par ce terme même que la notion qui se présente à notre étude, contiendra des caractères absolument nouveaux, et qu'il fallait une instruction spéciale (μαθητεύεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν, Matth. XIII. 52), pour la saisir et pour s'en pénétrer.

Le premier de ces caractères auquel nous nous arrêterons,

---

1. Il est dit expressément, Marc v. 10, que les μαθηταὶ ne sont pas les Douze exclusivement. La même observation doit se faire très-fréquemment, lors même que les textes ne la formulent pas en toutes lettres.

et qui en quelque sorte contient déjà tous les autres; est celui de la nature toute spirituelle du royaume de Dieu, que Jésus est venu annoncer et fonder. Le mot célèbre prononcé dans un moment suprême : *Mon royaume n'est pas de ce monde* (Jean XVIII. 36), va certainement au delà d'une simple espérance eschatologique; les preuves de cette assertion se rencontrent à chaque page de nos sources. Serait-il nécessaire de rappeler la scène (Matth. XXII. 21 *et parall.*) où, en répondant à une question captieuse des pharisiens, Jésus pose une limite bien déterminée entre la sphère de César et celle de Dieu, qui est aussi la sienne? ou cette autre où il refuse de se mêler d'affaires d'un intérêt purement mondain? ou bien encore l'histoire de la tentation, qui dessine si nettement le caractère du Christ de l'Évangile, en tant qu'il se distingue du thaumaturge attendu par les juifs? Nous arriverons plus directement à notre but, en relisant ce que nous a appris le chapitre précédent sur l'antithèse de l'Évangile et de la loi, ou en anticipant sur ce que nous diront les chapitres suivants sur la conversion et la foi. Nous voyons partout le point de vue moral dominer les questions, animer les tableaux. Tout ce qui tient aux formes, tout ce qui ressemble à un cadre, tout ce qui rappelle l'histoire concrète et matérielle du passé, a disparu pour céder la place à une conception dont chacun est heureux de constater la vérité objective en lui-même, dans sa conscience et dans des émotions auparavant inconnues. Autrefois le royaume se dessinait devant l'imagination; maintenant il se révèle dans le cœur. Jadis c'était la science, la méditation, le devoir factice qui y donnaient des droits (Matth. XXIII. 13); aujourd'hui il tombe en partage aux enfants qui n'en savent rien et qui ne le raisonnent pas (Matth. XVIII. 3 ss.; XIX. 14; XI. 25; V. 3 *et parall.*). Pour l'obtenir, il faut faire tout simplement la volonté du Père céleste (Matth. VII. 21), ce qui n'est possible qu'autant qu'on détourne le

regard du monde (Luc IX. 62; Marc X. 24, etc.), et qu'on ne recule devant aucun sacrifice, devant aucune privation, pour s'attacher uniquement à la recherche de la justice de Dieu (Matth. VI. 33; Marc IX. 47; Luc XVIII. 29; Matth. XIX. 12, etc.). Cette justice n'est pas celle des hommes. Leurs lois, leurs institutions sociales, leurs jugements (Matth. V. 21. 31. 38; Jean VIII. 1 ss., etc.) se règlent sur des principes à la fois étrangers, par leur origine, au rapport normal qui doit exister entre les hommes et leur créateur, et insuffisants pour réaliser ce rapport. Le fait matériel du péché lui-même, qui est commun à tous les mortels, n'est pas une barrière insurmontable opposée à l'entrée du royaume; il s'agit seulement de le reconnaître pour ce qu'il est véritablement, de ne pas se targuer d'une vertu imaginaire, et les bras de l'amour divin s'ouvriront toujours pour celui qui s'y jette (Luc VII. 47; XVIII. 14; Matth. XXI. 31, etc.). A ce prix, la misère, la pauvreté, la faiblesse se consoleront aisément et ne craindront rien; pour ceux qui croient, la voie est toujours assez large pour arriver à ce que la grâce de Dieu leur a préparé (Luc XII. 32).

Mais nous nous apercevons qu'en essayant ainsi de relier, comme dans un faisceau, tous les passages qui peuvent servir à mettre en évidence la véritable nature du royaume, nous ébauchons déjà une série d'autres développements, auxquels nous devons réserver une place à part et des études plus approfondies. Hâtons-nous donc de recueillir les indications non moins nombreuses, qui compléteront ce tableau provisoire.

Le second caractère principal que l'enseignement de Jésus-Christ revendique pour le royaume de Dieu, c'est son universalité. Il doit recevoir et réunir tous les hommes sans distinction d'origine. Malgré l'abondance des preuves qui établissent ce caractère, nous verrons surgir, dans l'Église apostolique, une

certaine hésitation à le reconnaître. Notre devoir est donc ici de produire ces preuves, et d'examiner comment leur force a pu se trouver neutralisée dans l'application pratique.

Au point de vue purement théorique déjà, l'exclusion de toute espèce de particularisme semble être la conséquence nécessaire du caractère spirituel du royaume de Dieu, tel que nous venons de l'établir. Les conditions que nous verrons plus loin posées par le Seigneur à ceux qui veulent y entrer sont également de nature à être réalisées par tous les hommes; du moins s'il reste toujours des difficultés à cet égard, elles tiennent uniquement aux dispositions morales des individus, et non à leurs rapports de nationalité. Jésus observe d'ailleurs le silence le plus absolu sur tout ce qui, en dehors de ces conditions spirituelles, pourrait être considéré comme restreignant la sphère d'action de son royaume, ou comme en limitant l'horizon. La circoncision, par exemple, n'est pas même mentionnée dans ses discours, ou pour mieux dire, la seule fois qu'il en est question (Jean VII. 22), elle est formellement désignée comme quelque chose de particulier à la constitution religieuse des juifs. En général, tout ce qui a été dit dans le chapitre précédent sur la position prise par Jésus-Christ vis-à-vis de la loi doit confirmer notre assertion.

Mais ce n'est point à des preuves d'induction que nous devons borner la démonstration de notre thèse. Nous en trouverons d'autres plus palpables et en grand nombre. Ce sont tantôt des déclarations explicites et positives, tantôt des paraboles destinées à familiariser les intelligences faibles avec un principe contraire au préjugé national, tantôt enfin des instructions données aux disciples pour leur futur apostolat ou des prédictions qui en glorifient d'avance le succès. Ainsi, en exaltant la foi du centurien païen, Jésus avertit les juifs incrédules (Matth. VIII. 11; cf. Luc. XIII. 28 s.) que de nombreux convives, arrivés des deux bouts du monde, viendront s'asseoir

à la table d'Abraham, tandis qu'eux, à qui le royaume avait été promis d'abord (οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας), en seront exclus. Car le royaume n'est point inféodé à un seul peuple, il appartient à ceux qui en portent les fruits (Matth. XXI. 43). Les brebis, que le bon pasteur veut réunir dans son troupeau, n'appartiennent pas primitivement au même bercail (Jean X. 16); et tel qui espère arriver le premir au but, en se fondant sur des titres imaginaires, se verra devancé par d'autres qu'il avait eu la prétention de reléguer à la dernière place, ou d'exclure tout à fait (Matth. XIX. 30; XX. 16; Marc X. 31). Quant aux paraboles, nous nous bornons à prier nos lecteurs de relire, par exemple, celle du festin royal (Matth. XXII. 1 ss.; Luc XIV. 16 ss.), celle des vignerons pervers (Matth. XXI. 33 ss. *et parall.*), celle de l'enfant prodigue (Luc XV. 11 ss.); ils y trouveront les mêmes idées, tantôt les juifs déshérités de leurs espérances par leur propre faute, leur mauvais vouloir ou leurs crimes, et les païens venant les remplacer, tantôt au moins ces derniers se jetant entre les bras du Père céleste, et conquérant par un sincère repentir une nouvelle place au foyer domestique, à côté de leurs aînés dans l'affection paternelle. Les paraboles de l'ivraie (Matth. XIII. 38) et du filet (v. 47) peuvent indirectement servir à la même démonstration, puis qu'elles font dépendre, en termes formels, l'entrée du royaume de conditions purement morales. Enfin, l'ordre donné aux apôtres de prêcher l'Évangile à tous les peuples (Matth. XXIV. 14; Marc XIII. 10; Luc XXIV. 47; Matth. XXVIII. 19; Act. I. 8), en leur annonçant à tous le pardon des péchés en vue de la repentance et de la foi seules, doit enlever le dernier doute, s'il pouvait en exister encore, relativement au principe universaliste qui caractérise l'idée du royaume de Dieu. Il serait du moins fort singulier que la tradition, si souvent empressée ailleurs à conserver ce qui semblait favoriser les opinions judaïques, eût oublié, dans un point aussi capital, les restric-

tions destinées à sauvegarder le privilége d'Israël, si Jésus avait réellement reconnu ce dernier.

Il nous importe beaucoup, soit pour la gloire de l'Évangile, soit pour l'explication des préjugés que nous verrons se produire dans l'Église, de constater ici que cet universalisme était complétement étranger à l'esprit de l'Ancien-Testament. Il est vrai que les prophètes parlent plus d'une fois de la conversion des gentils, mais ils ne disent pas que cette conversion implique l'établissement d'une autre loi et d'un autre culte que celui qui seul était légitime de leur temps. C'était toujours le sanctuaire de Sion qui devait être le centre des nations; c'étaient toujours des offrandes à déposer sur l'autel lévitique; et à côté des visions les plus sublimes qui peignent le siècle heureux où la loi de Dieu serait écrite dans le cœur de son peuple, nous lisons les déclarations les plus explicites qui mettent la circoncision de la chair sur la même ligne que celle du cœur, comme condition de l'entrée dans la cité de Dieu (Ézéch. XLIV. 9; cp. És. LII. 1). Il ne faut pas perdre de vue ce fait, si l'on veut expliquer et comprendre l'antipathie manifestée par les premiers chrétiens pour l'admission des non-circoncis dans le sein de la communauté. Les disciples paraissent n'avoir entendu les discours de leur Maître qu'avec les préoccupations naturelles à l'esprit de leur nation, et s'être attachés même de préférence à certaines paroles qui, en apparence, sanctionnaient ces dernières. Ainsi, ils nous racontent que Jésus leur aurait formellement défendu d'aller chez les païens et les samaritains (Matth. X. 5); qu'il aurait déclaré n'avoir lui-même de mission qu'auprès d'Israël (XV. 24); qu'il aurait nommé les païens toutes les fois qu'il avait à signaler un défaut quelconque (V. 46 s.; VI. 7. 32; Luc VI. 32 s.; XII. 30, etc.), partageant ainsi l'opinion du peuple juif qui les appelait tout simplement des pécheurs, ἁμαρτωλούς; enfin, qu'il se serait exprimé de façon à leur assigner en tout cas une place en dehors de son

Église (Matth. XVIII. 17). La critique historique ne se permettra pas de révoquer en doute l'authenticité de ces paroles; tout aussi peu elle admettra une contradiction ou un changement dans les idées, ou dans les plans du Seigneur. Elle doit résoudre la difficulté, en supposant d'abord que bien souvent Jésus a dû se servir du langage de ses auditeurs pour être plus facilement compris, ensuite en rappelant que le blâme prononcé contre les païens était justifié par les faits, et qu'il n'implique pas du tout l'éloge des juifs; enfin que, dans sa sagesse, il a voulu tracer aux disciples un cercle plus étroit pour le premier essai d'évangélisation dont il les chargeait. Dans l'histoire de la femme phénicienne une épreuve jugée nécessaire fait seulement mieux ressortir la bonté inépuisable du Sauveur. Nous reviendrons d'ailleurs sur ces faits à une autre occasion.

Il nous reste à examiner un dernier caractère du royaume de Dieu, lequel aussi n'est qu'une conséquence naturelle de celui que nous avons signalé en premier lieu, mais qu'il nous importe d'autant plus de faire ressortir à part, que nous verrons bientôt l'Église se tromper sur sa valeur et le perdre de vue. Heureusement, sa nécessité est constatée par un mot de notre texte fondamental (Marc I. 15; cp. Matth. IV. 17; X. 7; Luc X. 9. 11), le mot ἤγγικε, à l'explication duquel nous consacrerons le reste de ce chapitre.

Le royaume de Dieu, que Jésus voulait réaliser, commence avec son apparition personnelle sur la scène du monde; son avénement, et l'avénement du royaume, sont une seule et même chose, parce que lui il en est la source et la cause, et que la cause ne saurait exister sans son effet. Le commencement du royaume n'est point reculé à quelque époque à venir; il ne se rattache pas à quelque événement extérieur, visible, palpable. Le royaume se fonde, dans la profondeur des cœurs qui lui donnent accès, il se prépare en silence, il se constitue

sans bruit et sans éclat, du moment où la semence, répandue par la main du semeur, commence à développer son germe, fécondant dans un terrain approprié.

C'est ainsi que la vie organique, dans la nature, commence du moment où le grain est mis en contact avec l'humidité du sol; elle se développe invisiblement dans le sein de la terre, et produit d'abord des tiges faibles, qui se forment lentement en épis, se garnissent de graines et finissent par arriver à la maturité. Il serait tout aussi faux de réserver le nom de blé à ce que le soleil d'été fait jaunir dans les champs, que de restreindre la notion du royaume de Dieu à un développement futur. Cette image allégorique n'est pas de notre invention. Jésus s'en sert (Marc IV. 14 s. *et parall.*) dans le même but pour lequel nous l'employons ici. Il y revient à plusieurs reprises et en variant les formes de sa figure (Matth. IX. 37; Luc X. 2; Jean IV. 35). Les paraboles du grain de sénevé et du levain (Matth. XIII. 31. 33; cp. Marc IV. 26) sont également destinées à faire ressortir le faible commencement de la phase la plus importante du développement de l'humanité, la lenteur de ses progrès presque imperceptibles et la majesté de ses résultats définitifs. Cette éducation progressive, vers un but idéal, mais qui ne doit pas être considéré comme purement abstrait et sans racine dans le présent, est encore clairement dépeinte dans la parabole de l'ivraie (Matth. XIII. 24 ss.). Dans tout développement organique, d'ailleurs, le germe, le point de départ est la chose capitale, parce que c'est d'elle que dépend tout le reste. A ce point de vue encore, on aurait donc tort de circonscrire, dans des limites trop étroites, la notion du royaume de Dieu.

Mais Jésus ne se borne pas à des allégories, pour dire à ses disciples que le royaume de Dieu a commencé déjà au moment où il les en entretient. Il s'explique à ce sujet en termes précis et formels. Les victoires, en apparence partielles,

remportées par lui sur la puissance du mal, sont autant de symptômes de l'avénement (ἔφθασεν) d'un nouvel ordre de choses, qui a pour caractère la prépondérance du bien (Matth. XII. 28). Vainement, dit-il aux pharisiens (Luc XVII. 20), vous regardez à l'horizon lointain, pour guetter avec une curiosité intéressée (μετὰ παρατηρήσεως) le moment d'une manifestation brillante du royaume; si vous saviez voir, et que vos yeux ne fussent pas fascinés par l'égoïsme, vous le verriez autour de vous, vous en découvririez les traces au milieu des hommes que votre orgueil méprise. L'adoration de Dieu, en esprit et en vérité (Jean IV. 24), n'a pas besoin des temples et des cérémonies qui s'y rattachent, et qui ont le triste privilége de diviser les hommes; dès à présent (νῦν ἐστί) la lutte entre Zion et Garizim est décidée au profit d'un culte bien autrement conforme à la nature de Dieu et adopté par ceux qui comprennent sa volonté. Bien avant le temps où les fidèles persistaient à attendre la manifestation du royaume, pour une époque à venir, Jésus avait annoncé que Dieu était déjà venu visiter son peuple (ὁ καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς, Luc XIX. 44) mais que son peuple n'avait pas reconnu les signes des temps (τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν, Matth. XVI. 3). Il va plus loin et assigne même une date précise à l'avénement du royaume, et cette date (Matth. XI. 11—14; Luc XVI. 16) n'est autre que le moment où Jean-Baptiste, le dernier et le plus grand des prophètes, en ouvrit pour ainsi dire la porte, en annonçant au monde celui qui devait réaliser ses plus chères espérances. Dès ce moment là, le mouvement vers le royaume a commencé, et les hommes se pressent avec ardeur (βιάζονται[1]) pour y entrer. Enfin, quand le scribe

1. Il existe deux interprétations diamétralement opposées de ce mot : l'une favorisée par la version de Luc, que nous suivons ici, l'autre s'appuyant sur le texte de Matthieu, et qui veut y voir l'idée d'un sentiment hostile.

professe sur le devoir une conviction toute différente de celle des pharisiens, Jésus le déclare (Marc XII. 34) proche du royaume (οὐ μακράν), ce qui prouve que la proximité de ce dernier est quelque chose de subjectif et de relatif, comme cela résulte aussi de la recommandation adressée aux hommes de rechercher le royaume (ζητεῖν, Matth. VI. 33; Luc XII. 31; comp. les paraboles du trésor et de la perle, Matth. XIII. 44. 45).

Après cela, quand Jésus apprend à ses disciples à prier Dieu que son règne vienne (Luc XI. 2; Matth. VI. 10), nous comprendrons facilement qu'il ne s'agit pas d'une époque exclusivement future, de ce qu'on appelait la fin du monde[1], mais de la réalisation de plus en plus complète d'un ordre de choses conforme à sa sainte volonté et tel qu'il peut et doit exister par l'accomplissement des préceptes de l'Évangile.

Ce progrès insensible mais constant du royaume au sein de l'humanité, nous fait sans doute pressentir un but placé au delà de la limite d'une vie d'homme. C'est que le royaume marche lentement et insensiblement vers une perfection glorieuse, dans un ordre de choses appartenant au ciel, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Mais c'est là une idée nouvelle, sur laquelle nous aurons à revenir plus bas, et qu'il ne faut pas confondre avec celle que nous avons constatée ici.

---

1. Cela formerait d'ailleurs un singulier ὕστερον πρότερον avec la prière suivante. Avec notre explication, on comprend comment la version donnée par le texte de Luc a pu omettre une partie de cette prière sans la tronquer.

CHAPITRE V.

De la conversion.

Deux exhortations, deux conséquences pratiques, une morale et une religion, pour parler le langage de l'école, viennent se rattacher à cet enseignement de fait, que nous avons considéré jusqu'ici : μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ! Nous retrouverons plusieurs fois encore ces deux mots, destinés, pour ainsi dire, à résumer, de la manière la plus succincte, toute la prédication évangélique. Hâtons-nous donc de constater qu'ils appartiennent à Jésus lui-même, et tâchons d'en approfondir la valeur et la portée.

La première condition de la participation au royaume de Dieu, la première invitation qui s'adresse en conséquence aux hommes, c'est de μετανοεῖν, c'est la μετάνοια. Que signifie ce terme? Nos narrateurs évangéliques ne s'arrêtent nulle part à nous en donner une explication. L'étymologie et la symbolique nous serviront de guides[1]. Μετάνοια doit être un changement dans le νοῦς, dans les dispositions intellectuelles et morales d'un individu. Le terme implique l'assertion de fait d'un état ou d'une disposition fausse et répréhensible, et l'invitation pratique d'en sortir. Il s'agit donc d'une idée com-

1. Nous ferons observer en passant que les expressions consacrées en français et en allemand, pour rendre cette notion (conversion, amendement, résipiscence, repentance; *Busse, Bekehrung, Sinnesänderung, Reue*), ou bien ne rendent pas exactement le sens du mot grec, ou ont reçu dans l'usage une signification plus spéciale. Nous ajouterons que le terme de μετάνοια et ses dérivés ne se rencontrent pas dans l'Évangile selon Jean.

plexe, d'une notion où l'analyse distingue immédiatement des éléments divers. Cette notion est encore évidemment présupposée par le symbole du baptême, en tant qu'il est appelé βάπτισμα μετανοίας; ce rite, en effet, consistant en une ablution, représente l'éloignement de l'impureté ou de la souillure, et par suite la réalisation d'un état exempt de ces défauts. Dans quelques endroits (Luc XVII. 3. 4; XV. 10, etc.) on pourrait être tenté de s'arrêter à la simple idée du repentir; mais ailleurs, l'élément positif prédomine très-certainement.

Nous remarquerons tout de suite que l'exhortation en question est adressée indistinctement à tous les hommes; nous en conclurons que tous se trouvent dans une disposition qui réclame le changement; que leur état à tous est anormal, défectueux, contraire à la volonté de Dieu et de nature à empêcher leur accession à son royaume.[1]

Il est vrai que l'on peut signaler dans les discours de Jésus quelques passages, où il paraît faire des exceptions à ce que nous venons de proclamer comme la règle générale. Nous ne parlons pas précisément de l'emploi du mot δίκαιος, pour qualifier certains personnages de l'Ancien-Testament (Matth. XIII. 17; XXIII. 29. 35), parce que là évidemment le Seigneur parle le langage de ceux-là mêmes qu'il combat ou du moins le langage de l'Écriture qui, sous l'ancienne économie, appliquait une autre mesure à l'idée de justice. Nous ne nous arrêtons pas non plus à des formules telles que Matth. V. 45, où il s'agit avant tout de généraliser une thèse et de la rendre indépendante de toute espèce de différence entre les individus. Mais il y a d'autres endroits où Jésus semble désigner des individus présents devant lui, comme réalisant par eux-mêmes et indépendamment de lui cette justice parfaite qui devrait être

1. Alf. Wittmann, le dogme du péché selon les évangiles synoptiques. Strasb. 1842.

l'apanage de tous; où il semble constater et accorder l'existence de certains hommes qui n'auraient pas même besoin d'un secours spirituel pour arriver à un état de parfaite santé morale (Luc V. 31. 32 *et parall.* XV. 7). Cependant la contradiction, qui semble se trouver entre ces derniers passages, et l'idée que nous avons signalée tout à l'heure comme un postulat de la prédication évangélique, cette contradiction n'est qu'apparente. La parabole du pharisien et du péager (Luc XVIII. 9 ss.) nous fait déjà entrevoir que Jésus pouvait employer ailleurs la qualification de δίκαιος, non dans le sens absolu et idéal, mais bien dans le sens vulgaire et relatif, qui était familier à la morale judaïque. Cela se confirme encore tant par l'esprit général de son enseignement, tel que nous le reconnaîtrons de plus en plus, que par l'ironie de sa polémique contre l'esprit du pharisaïsme qui dominait autour de lui et qui opposait la barrière la plus forte à son influence (comp. Matth. XXIII. 28); mais il est superflu de rechercher des preuves de détail pour un fait qui n'a pás besoin de démonstration. Le seul passage, Marc X. 18; Luc XVIII. 19, suffirait pour achever cette dernière. Car ici l'idée du bien est prise de si haut, qu'elle est déclarée n'exister *in concreto* que dans la personne de Dieu seul. La même idée est encore exprimée Matth. VII. 11 *et parall.* Il est évident que si Jésus, qui dans une autre occasion (Jean VIII. 46) pouvait défier les juifs de lui trouver un péché, va jusqu'à refuser pour lui-même la qualification de bon, il devait, à plus forte raison, la refuser à tous les autres.[1]

Cependant on ne peut s'empêcher de remarquer qu'à côté

---

1. Le passage parallèle, Matth. XIX. 17 (dont le texte est incertain), présente le mot de Jésus-Christ sous une autre forme, et cherche à éviter ce qui peut éveiller le scrupule dogmatique; mais il n'est pas moins propre à confirmer notre thèse.

de ce besoin universel de repentance et d'amélioration morale, Jésus reconnaît des dispositions diverses chez les individus; autrement il n'aurait pas si souvent divisé les hommes, en présence desquels il se trouvait, en deux catégories, ἀγαθοί et πονηροί (voyez encore Matth. XII. 35; Luc VI. 45; Matth. XXII. 10; Luc VIII. 14. 15). Il y a plus. On doit se rappeler les passages dans lesquels il représente les enfants et ceux qui leur ressemblent comme les héritiers naturels du royaume des cieux (Matth. XVIII. 2; Marc X. 13 ss. *et parall.*). Dans ces passages, sans doute, il n'est pas question de ce qu'on pourrait appeler en philosophie l'innocence absolue, c'est-à-dire l'absence, si ce n'est de la possibilité du péché, du moins de la tendance vers ce dernier, et de la sensualité qui y conduit. Mais il n'en est pas moins vrai que ces paroles impliquent l'idée que les enfants se trouvent dans une condition morale où le mal n'a point encore conquis d'influence prépondérante, et où notamment il n'existe pas encore cette tendance d'opposition dont Jésus se plaignait à l'égard des adultes.

Toujours est-il que la prépondérance du mal sur le bien dans la majorité des hommes est proclamée bien plus souvent encore par le Seigneur. Plus d'une fois il comprend la génération entière de ses contemporains dans une commune réprobation (γενεὰ ἁμαρτωλός, Marc VIII. 38; πονηρὰ καὶ μοιχαλίς, Matth. XII. 39 ss.; XVI. 4; ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, Luc IX. 41, etc.), et ce jugement nous paraîtra d'autant plus accablant qu'il n'est pas toujours formulé au point de vue d'un idéal au-dessus de la portée de l'humanité, mais souvent avec l'intention hautement déclarée de tenir compte même des moindres efforts vers le bien qu'il y aurait moyen de découvrir dans le monde.

Plusieurs images sont destinées à peindre cet état de choses avec des couleurs plus vives. Celui qui se laisse glisser sur la pente fatale, et s'éloigne ainsi de la maison de son père céleste

pour jouir à son gré de ce monde qui la lui fait oublier, est comme mort et perdu (νεκρὸς, Luc XV. 24. 32). S'il parvient à retrouver le chemin du toit paternel, c'est comme s'il revenait à la vie. En général, cette qualification de mort est donnée à tout ce qui est étranger au royaume de Dieu. Il n'y a de vivant que celui qui se dévoue à ce royaume, et il ne l'est qu'à condition de laisser derrière lui toutes les affaires de ce monde (Luc IX. 60).

Jésus aime encore à représenter le péché comme une dette contractée vis-à-vis de Dieu (ὀφείλημα, Matth. VI. 12; cp. Luc XI. 4), avec cette idée accessoire, mais nécessaire, que nous sommes incapables de nous acquitter envers lui, c'est-à-dire, de faire quelque chose qui couvre et éteigne la dette, et que par conséquent, nous ne pouvons que réclamer son indulgence (voyez Matth. XVIII. 28 ss.; Luc VII. 41; XIII. 4). Le pécheur s'appelle ainsi un débiteur, et ces mêmes expressions sont appliquées aux rapports d'homme à homme en tant qu'ils présentent également, quoique dans une proportion très-inférieure, ce fait d'une dette, c'est-à-dire, d'un manquement au devoir.

Quant au siége du mal, Jésus montre qu'il se trouve dans le cœur même de l'homme (Matth. XV. 17-20), ou plus particulièrement dans l'ascendant que la sensualité exerce sur l'esprit (Matth. XXVI. 41; Marc XIV. 38). Il n'est dit nulle part que cet ascendant soit quelque chose de primitif, d'original, d'inné, et il n'y a pas encore la moindre allusion, dans les discours de Jésus, à la question théologique qui a plus tard préoccupé les gens d'école, les philosophes de l'Église. Il se borne à représenter le péché comme provenant de l'action corruptrice du diable et de ses suggestions; là où Dieu a semé le bon grain, il sème l'ivraie dans les moments où la surveillance du champ se trouve en défaut (Matth. XIII. 19. 25. 38 s.; Luc XXII. 31). Le diable est appelé pour cela l'ennemi, le

malin, ὁ ἐχθρός, ὁ πονηρός[1]. Sa puissance est bien grande dans ce monde, si bien qu'elle est appelée un royaume (Matth. XII. 26). Cependant ce royaume ne prévaudra pas contre celui de Christ. Il y a mieux; il est déjà virtuellement ruiné (Luc X. 18) par le fait même que celui de Christ a commencé.

Jésus ne s'explique pas sur la nature du diable. Il se sert, quand il en parle, des termes et des locutions qui avant lui déjà étaient en usage chez les juifs, et ne paraît pas avoir éprouvé la nécessité, ni de les expliquer, ni d'y rien changer.

Le fait que, selon Jésus, la tentation (πειρασμός) vient du diable, résulte avant tout de la narration des trois premiers évangélistes concernant la tentation du Seigneur lui-même, cette narration ne pouvant se fonder que sur le propre récit de celui-ci. Nous aurons à y revenir à une autre occasion. Pour le moment, nous avons à expliquer une apparente contradiction dans laquelle ce point de vue se trouve avec l'oraison dominicale, qui nous fait dire, en parlant à Dieu : Ne nous induis pas en tentation (Matth. VI. 13; Luc XI. 4). Cette dernière phrase paraît d'autant plus choquante que le sens qu'elle exprime, est explicitement condamné par celui des apôtres qui, après les évangélistes, a conservé et reproduit les paroles de Jésus avec le plus d'exactitude (Jacq. I. 13). Nos prédicateurs, pour sortir d'embarras, ont imaginé divers expédients plus ou moins violents à l'égard du texte. Non contents d'en effacer le diable lui-même par une interprétation autorisée à la rigueur par la grammaire, ils ont changé la tentation en une

---

1. Ce mot ne se rencontre jamais au neutre d'une manière indubitable, mais plusieurs fois au masculin. Il sera donc convenable de le prendre à ce dernier genre même dans les passages où la forme grammaticale ne décide rien, par ex. Jean XVII. 15; Matth. V. 37; VI. 13, et même V. 39, où il est question d'un acte méchant inspiré par le diable et très-probablement d'une opposition du monde contre les vrais disciples de Christ.

simple épreuve, ou bien ils sont allés traduire μὴ εἰσενέγκῃς par ces mots : ne nous laisse pas succomber. On voit même des Bibles françaises imprimées, qui offrent cette correction singulièrement audacieuse. Il est hors de doute que πειρασμὸς est aussi pris dans le sens d'une épreuve, d'une tribulation passagère, servant à nous affermir dans la foi, à exercer notre patience, et à nous rendre dignes du royaume de Dieu (cp. Luc VIII. 13 avec Matth. XIII. 21; Marc IV. 17). Mais il n'est pas juste de dire que les deux notions d'épreuve et de tentation soient séparées dans l'esprit des auteurs sacrés ou dans la pensée de Jésus. L'Ancien-Testament, auquel sont empruntées la plupart des locutions employées à ce sujet, ne les distingue pas non plus comme étrangères l'une à l'autre. Tout ce qui nous arrive nous vient de Dieu, autrement ce ne serait pas lui qui gouvernerait le monde et les destinées de toutes ses créatures; on tomberait dans un dualisme radicalement antipathique à l'esprit de la Bible. Mais le même fait, le même accident, qui nous arrive, soit pour nous affliger, soit pour nous rendre heureux, est à la fois un moyen d'éducation entre les mains de Dieu, et peut être une occasion de péché si le diable parvient à nous égarer dans l'appréciation ou dans l'usage que nous en faisons. Le langage religieux moderne, afin de ne pas confondre les deux points de vue, a inventé des termes différents pour les exprimer séparément (tentation, *Versuchung;* épreuve, *Prüfung*); l'idiome du Nouveau-Testament, comme avant lui celui de l'Ancien, se sert d'un seul et même terme, parce qu'il s'est formé d'après le principe du monothéisme absolu, et que l'idée, que le mal pût être attribué à Dieu, ne l'effrayait pas au même degré. On finit par comprendre qu'il y avait là une explication à donner par la théologie[1]. Mais le

---

1. Jacq. I. 13. Voyez *Ad. Ungerer*, Essai sur les notions de tentation et de scandale dans le Nouveau-Testament. Strasb. 1848.

langage populaire ne s'arrêtait pas à une pareille difficulté; et Jésus pouvait fort bien réunir dans une même prière ces deux idées, qui, à vrai dire, n'en forment qu'une seule, que Dieu veuille bien préserver les siens de situations dans lesquelles le diable pourrait avoir plus facilement prise sur eux.

Par une métaphore, déjà usitée en hébreu, l'occasion du péché est appelée σκάνδαλον, littéralement un piége apposé pour y prendre quelqu'un; un homme qui excite les autres à commettre un acte contraire à la volonté de Dieu est lui-même nommé un σκάνδαλον (Matth. XIII. 41; XVI. 23). Se laisser prendre ainsi, c'est-à-dire, se laisser séduire par les appâts du monde ou par la crainte des douleurs de l'épreuve, c'est σκανδαλίζεσθαι (XIII. 21 *et parall.;* Jean XVI. 1). La forme active aura le sens correspondant, séduire, entraîner au mal (XVIII. 6 *et parall.*). Il peut d'autant moins y avoir de doute au sujet du rapport existant entre tous ces faits et l'action du diable, que dans l'un des passages cités (XVI. 23), le nom même de ce dernier est transporté à l'homme qui est censé lui servir momentanément d'instrument. La responsabilité de l'homme n'est pas moins terrible pour cela; la lutte inévitable de satan contre le royaume de Dieu amène avec elle la nécessité des σκάνδαλα (XVIII. 7), mais cette nécessité ne constitue pas une excuse pour ceux qui la traduisent en faits.

D'un autre côté la séduction, la direction vers le mal est encore signalée comme provenant de nous-mêmes, de nos convoitises et de nos désirs désordonnés. Il va sans dire que cette cause prochaine du péché sera davantage l'objet de l'enseignement moral. C'est ainsi qu'il est dit, dans un langage figuré dont personne ne méconnaîtra la portée, que l'œil, la main, le pied peuvent devenir la cause de nos chutes (Matth. V. 29. 30; XVIII. 8; Marc IX. 43 ss.) et qu'il vaudrait mieux se défaire de ces membres que de perdre le royaume lui-même dont la possession est préférable à tout ce que l'homme peut

avoir de plus cher au monde. Cette perte est surtout imminente et plus particulièrement déplorable lorsque Christ lui-même devient l'occasion du péché (σκανδαλίζεσθαι ἐν Χριστῷ, Matth. XI. 6; XXVI. 31 s. *et parall.*), c'est-à-dire, lorsque ses destinées, ses paroles ou ses actes, au lieu d'être pour l'homme un précieux guide vers le bien et le salut, sont pour lui le sujet de doutes et par suite la cause d'un reniement (XXIV. 10). Avec ce dernier fait nous revenons à notre point de départ, c'est-à-dire à ce que la tentation est l'effet d'une suggestion de Satan profitant de notre faiblesse dans une position, dans laquelle Dieu nous a placés (cp. Luc XXII. 31 avec Matth. XXVI. 31).

La lutte entre le diable et Christ, entre la force séductrice et la puissance qui préserve, affermit et vivifie, entre les ténèbres et la lumière (Luc XI. 34; Matth. VI. 23), cette lutte tour à tour représentée comme un fait extérieur et concret, ou comme s'agitant dans l'intimité du cœur, est aussi périlleuse qu'incessante. L'œuvre de Christ est de chasser le démon du cœur où il s'est installé (Luc XIII. 32[1]), mais celui-ci ne lâche pas prise si facilement, il revient à la charge avec plus de force et, surprenant la vigilance de l'homme en défaut, il le replonge dans un abîme plus profond que celui d'où il avait été retiré (Matth. XII. 43 ss.).

---

1. Nous comprenons que ce passage signifie autre chose au gré du narrateur lui-même, comme de la plupart de ses lecteurs. Mais il nous est impossible de ne pas penser que dans la bouche de Jésus des paroles de ce genre aient eu un sens plus profond, ainsi que ses miracles physiques eux-mêmes correspondent à des faits moraux (Matth. XI. 5; Jean V. VI. IX. XI, etc.).

CHAPITRE VI.

De la perfection.

Nous allons maintenant considérer la conversion sous un autre point de vue, en examinant vers quel but elle doit tendre. La réponse à cette question est facile à trouver; de nombreux passages, et ce qui plus est, la notion même exprimée par le terme nous y conduisent directement. Déjà ailleurs nous avons lu (Marc X. 18) que Dieu seul est bon. Ce mot nous servira ici de point de départ dans notre analyse. Si Dieu seul est bon, ce n'est que près de lui et par lui que l'homme pourra arriver à l'être à son tour. La μετάνοια sera nécessairement un ἐπιστρέφεσθαι ἐπὶ τὸν θεὸν, un retour vers Dieu (Matth. XIII. 15). Cette nécessité pour l'homme de se détacher des choses terrestres pour se diriger vers les choses divines et célestes, est exprimée fréquemment et de différentes manières. Elle l'est dans la parabole (Matth. XIII. 44 ss.)[1] et sans figure. Jésus recommande de rechercher avant tout le royaume des cieux et de ne point se préoccuper du reste (Matth. VI. 33), de se faire des trésors au ciel, inaccessibles à la teigne et au voleur (v. 19; cp. XIX. 21, *et parall.* Luc. XII. 33); il proclame l'impossibilité de servir à la fois deux maîtres, Dieu

---

1. Les deux paraboles du trésor et de la perle, telles que la tradition nous les a conservées, ne sont pas parfaites pour la forme; car la chose que l'on a, d'après elles, et celle qu'on doit rechercher et acheter, n'y diffèrent que pour la quantité et pour la valeur relative du plus et du moins, tandis que les trésors de ce monde comparés à ceux de l'autre doivent différer par leur essence et leur qualité.

et la richesse de ce monde (v. 24). Dans son langage énergique et incisif il demande à cet effet un courage et un héroïsme d'abnégation devant lequel notre faiblesse reculera le plus souvent, et il fait ressortir ainsi davantage la distance qui sépare les deux buts que l'homme peut poursuivre et la nécessité de tourner le dos à l'un pour ne fixer le regard que sur l'autre. En effet, il s'agit, selon lui, de vendre son bien pour n'avoir plus besoin d'y penser (Marc X. 21); de quitter sur-le-champ les embarras de la vie, sans prendre congé de personne, sans enterrer ses morts (Luc IX. 59 ss.); de rompre jusqu'aux liens de famille s'ils sont un obstacle à la marche libre vers le Ciel (Matth. X. 37 ss.); de renoncer au bonheur de la vie conjugale, qui ne cesse d'augmenter les besoins matériels, et par conséquent, de détourner les yeux des besoins de l'âme (Matth. XIX. 11. 12); de donner, enfin, la vie du moment pour la vie éternelle (Matth. XVI. 24). Toutes ces paroles si généralement répétées et si peu mises en pratique, tendent à proclamer la différence radicale entre les deux ordres de choses et le devoir de quitter l'un pour l'autre s'il doit être question du royaume des cieux.

Il résulte de tout cela que la conversion ne peut pas consister simplement en ce qu'on ne commette plus de transgressions positives et de péchés palpables, mais qu'elle consiste en ce que la vie tout entière prenne une direction autre que celle dont l'activité se concentre sur les choses d'ici-bas. Il est évident qu'à ce point de vue les biens de la terre ne perdent pas seulement toute espèce de valeur comme but et objet de la préoccupation de l'homme; ils sont même considérés comme des empêchements du bien véritable, en ce qu'ils excitent les désirs (ἐπιθυμίαι) désordonnés, et causent de fatales distractions à l'esprit (Marc IV. 19). Par biens de la terre, nous ne devons pas com-

prendre ici uniquement les biens matériels, ceux qui constituent la richesse dans le sens vulgaire du mot, mais encore les trésors du savoir et les conquêtes de l'intelligence, en tant que celle-ci s'appliquerait à des faits appartenant, du point de vue évangélique, à la sphère de ce monde. La conséquence en sera que tous les hommes, riches ou pauvres dans le sens indiqué, se trouveront placés sur la même ligne à l'égard du royaume de Dieu; car, en vérité, personne n'est riche selon Dieu au début de sa nouvelle carrière, et alors que la μετάνοια lui est encore prêchée comme un devoir à remplir. C'est dans ce sens qu'il est dit (Matth. XI. 5) que l'Évangile est prêché aux pauvres, parce qu'à eux aussi, qui jusqu'ici n'avaient rien, un grand bien est promis, non pas à cause de leur pauvreté, mais malgré elle, en tant qu'elle ne saurait être un motif d'exclusion auprès de Dieu, et particulièrement parce que les pauvres reconnaissent plus facilement qu'ils n'ont pas de titre à faire valoir, tandis que les riches sont plus souvent enclins à se prévaloir de prérogatives imaginaires.[1]

Dès que l'homme s'est détourné du monde pour se rapprocher de Dieu, ses actions deviennent agréables à celui-ci; il s'attache à accomplir sa volonté; la conversion conduit à

---

1. Cette dernière assertion ne serait pas tout à fait juste s'il s'agissait exclusivement dans tout ceci de la richesse matérielle. Car il y a bien des gens qui s'imaginent avoir mérité le ciel par cela seul qu'ils n'ont pas assez pu jouir de la terre, et nous prouverons plus loin que cette opinion n'était pas étrangère à l'époque apostolique. Mais il s'agit bien certainement en même temps de la richesse intellectuelle. Matthieu (V. 3) l'a très-bien compris en expliquant le mot de Jésus-Christ: μακάριοι οἱ πτωχοί (Luc VI. 20), par l'addition τῷ πνεύματι, qui rend très-bien la pensée du Seigneur (cp. Luc X. 21), quoique très-probablement celui-ci se soit contenté de la formule plus simple, plus paradoxale conservée par Luc. Et par richesse intellectuelle nous entendons principalement la théologie des pharisiens.

une vie morale et vertueuse. Il sera entièrement superflu de faire ici une énumération des devoirs du chrétien, dont les discours de Jésus font mention occasionnellement. Une telle énumération serait toujours incomplète, parce que le vrai disciple de Christ se trouvera en face d'un devoir dans toutes les situations de sa vie, dans tous les moments de son existence, et que, pour les connaître tous, il n'a pas besoin d'apprendre par cœur une série de cas isolés et éventuels, mais de se pénétrer des grands principes de l'Évangile et surtout d'ouvrir son cœur à l'action régénératrice et bienfaisante de l'Esprit divin dont il sera parlé plus loin. Aussi ne voyons-nous nulle part que Jésus ait songé à donner à ses disciples un résumé sommaire, un catalogue de ses commandements. Quand il s'agit de commandements, ἐντολαὶ, ce sont les préceptes moraux de l'Ancien-Testament, connus de tout le monde (Matth. V. 19), particulièrement ceux du décalogue, que ses auditeurs savaient par cœur (XV. 3. 6; XIX. 17 *et parall.*). Il n'y avait donc là rien de nouveau. Tout au plus peut-on dire qu'il dégageait davantage l'élément moral de la loi, de l'élément rituel avec lequel le premier se confondait à son grand détriment, et qu'il le faisait ainsi apparaître dans sa force et dans sa grandeur natives. Aime Dieu par-dessus toutes choses et ton prochain comme toi-même (Matth. XXII. 36 s. *et parall.*)! Voilà, à vrai dire, la morale résumée en deux mots, et ces deux mots, quoique perdus au milieu d'une foule d'autres, appartenaient à Moïse.

Mais il est encore une série de remarques que le lecteur attentif des discours du Seigneur ne peut manquer de faire et qui prouvent que l'enseignement de celui-ci dépassait de beaucoup le niveau du Mosaïsme, non-seulement par l'élévation des principes, mais surtout aussi par leur entière originalité. Nous nous garderons bien de procéder,

en les récapitulant, d'une manière trop systématique; nous craindrions de leur faire perdre une partie de leur énergie et de leur sainteté, en les soumettant extérieurement au contrôle de la méthode. Ce que nous voulons donner, ce sont les réflexions les plus naturellement suggérées par un sujet que nous ne prétendons pas avoir épuisé.

Rappelons d'abord que tout ce qu'on a pu nommer la morale de Jésus se présente, à vrai dire, comme un corollaire de ce sentiment religieux qui doit être le caractère essentiel du disciple de l'Évangile et que le Maître a voulu éveiller et vivifier avant toute autre chose. Nous l'avons déjà dit plus haut, les preuves viennent abonder sous notre plume et nous n'avons que l'embarras du choix. Tandis que la morale judaïque se basait sur le principe de la légalité, sur une espèce de pondération matérielle entre des exigences positives et détaillées, un accomplissement rigoureux, mais limité, et une récompense prédéterminée et proportionnelle, Jésus voulait provoquer d'abord une direction nouvelle de la vie tout entière, remplacer tous les autres motifs par l'idée religieuse, par l'amour de Dieu, par un sentiment, enfin, qui n'eût rien de commun avec ce point de vue de balance commerciale qui dominait ailleurs. La prière modèle qu'il apprit à ses disciples et qui est devenue, à juste titre, la nourriture journalière de l'Église, commence (Matth. VI. 9) par la sanctification du nom de Dieu, qu'on aurait tort de restreindre au devoir d'éviter les égarements de l'impiété ou de la frivolité. La sainteté de la personne du Très-Haut est le point de départ, la source du sentiment moral, ainsi que la ressemblance parfaite de l'homme à son créateur en sera le but idéal. L'accomplissement de la volonté (v. 10) de Dieu n'est plus simplement l'exécution d'une volonté supérieure à laquelle on obéit par crainte ou par intérêt; elle est représentée

comme une réalisation de plus en plus complète d'un rapport normal entre Dieu et l'humanité par lequel celle-ci trouvera d'autant plus sûrement son propre bonheur qu'elle aura concouru à amener la plénitude du règne divin. Les devoirs envers le prochain (v. 12) sont sanctionnés par le point de vue de la solidarité de tous les hommes, comme pécheurs, et du besoin commun de la grâce divine qui en découle. Les péripéties de leur destinée individuelle (v. 13) les ramènent également sans cesse à Dieu, comme à leur seul et puissant protecteur, surtout aussi en tant qu'elles doivent être considérées dans leur liaison avec la vie intérieure. Il n'y a pas jusqu'aux besoins physiques (v. 11), ce qui rattache le mortel à la terre et détermine la forme de sa vie journalière et de ses rapports sociaux, qui ne soit élevé à une sphère supérieure par la prière, laquelle empêchera l'homme d'oublier la source de tout bien ou de s'enterrer dans les soucis et dans les préoccupations matérielles (VI. 34), d'autant plus déplacées (X. 9) qu'on se dévoue plus entièrement à l'avancement du règne de Dieu.

Nous trouverions facilement un grand nombre de préceptes et d'expressions dans la bouche de Jésus qui reçoivent leur lumière de ce point de vue foncièrement religieux, centre de son enseignement moral et qui ne sauraient être bien compris que de cette manière. Le nom même d'engeance adultère (γενεὰ μοιχαλίς, Matth. XII. 39; Marc VIII. 38, etc.) qu'il donne à ses contemporains, animés d'un esprit opposé à celui de l'Évangile, en rappelant une expression semblable usitée dans le langage prophétique de l'Ancien-Testament, est principalement destiné à signaler l'absence de cet élément religieux dans les membres d'une communauté qui réclamait pourtant pour elle-même le privilége de la piété.

Ceci nous conduit à relever d'une manière plus précise

l'antithèse entre la justice des pharisiens et celle du royaume des cieux (δικαιοσύνη τῆς βασιλείας, Matth. VI. 33; cp. V. 20), telle que Jésus la dépeint surtout dans le sermon de la montagne. Elle ne se borne pas à opposer les actes aux paroles (VII. 16-21), mais bien plus encore le sentiment intime qui produit les actes et qui en détermine la valeur morale, au résultat extérieur, au fait matériel, appréciable aux sens. Le meurtre (v. 21) est plus souvent la haine fratricide qui ronge mon propre cœur, que le coup qui frappe celui de mon ennemi; l'adultère (v. 28) est plus fréquemment le regard de convoitise que je jette furtivement sur la femme d'un autre, que la séduction qui me la livre; le parjure (v. 33) est plutôt la légèreté avec laquelle je prononce le nom de Dieu pour donner du relief à ma parole, que le mensonge solennel qui trahirait une cause sacrée. Aux yeux de Dieu, le coupable n'est pas seulement celui qui transgresse de fait un commandement garanti par une sanction pénale; c'est encore celui qui ose se présenter devant l'autel sans s'être réconcilié avec son frère (v. 23); c'est celui qui, par un divorce légèrement prononcé, rompt le lien du mariage et dénature l'institution la plus saintement conservatrice (v. 31); c'est celui qui compte avec son prochain (v. 38 ss.) ou qui fait le bien par vanité et par ostentation (VI. 1). En un mot, le cœur doit être pur; tout le reste le sera de soi-même (Luc XI. 41), et il n'y a qu'un cœur pur qui puisse espérer voir Dieu (Matth. V. 8), c'est-à-dire, être digne de s'unir à lui pour cette vie et pour l'autre.

L'Ancien-Testament, dans ses plus nobles aspirations, avait été arrêté par le particularisme de sa théocratie nationale et exclusive; l'universalisme de l'Évangile brisa cette barrière, derrière laquelle la séve de la morale ne pouvait que tarir. Le prochain, pour le juif, c'était toujours le juif

et le juif seul; dans l'Évangile, c'est celui qui a besoin de moi (Luc X. 30). Le pieux israélite avait pu dire à son fils (Tob. IV. 15) : Ne fais point aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent; belle maxime, sans doute, et que l'Évangile ne renie pas, mais sur laquelle il renchérit en la formulant affirmativement, en nous ordonnant (Matth. VII. 12; Luc VI. 31) de faire aux autres, et d'abord, ce que nous voulons qu'ils nous fassent, d'aimer notre prochain comme nous nous aimons nous-mêmes, et en convertissant ainsi en une source de vertus sociales l'égoïsme naturel à l'homme, l'instinct du bien-être qui est si souvent la source du péché. L'israélite ajoutait (v. 17, *l. c.*) : Pour les méchants, tu n'as rien à faire; l'Évangile nous rappelle que nous sommes tous méchants, que nous n'avons rien à nous reprocher les uns aux autres, puisque Dieu a tant à nous reprocher à nous-mêmes (Matth. VII. 1. 3 *et parall.*), que nos dettes envers Dieu sont toujours plus grandes que celles des autres envers nous (XVIII. 23 ss.); il nous fait voir que Dieu répand ses bienfaits sur tous les hommes, et il tire de tout ceci la conséquence que nous devons pardonner sans condition (v. 15. 21), aimer nos ennemis mêmes, bénir ceux qui nous maudissent, faire du bien à ceux qui nous outragent et nous persécutent (V. 44 ss. *et parall.*), souffrir sans le désir de la vengeance, servir sans murmurer et donner tant que nous possédons quelque chose (v. 39 ss.). La vertu qui se pose des limites n'est pas meilleure que celle des païens (v. 47).

L'accomplissement du devoir ne constitue point de mérite, point de titre à faire valoir auprès de Dieu. Tandis que la morale de l'Ancien-Testament se fonde sur un contrat synallagmatique entre Jéhovah et Israël, et établit une espèce de compte courant entre les deux contractants; le disciple de Jésus sait et confesse que, lors même qu'il aurait

rempli sa tâche jusqu'au bout, il ne serait qu'un serviteur inutile que son maître pourrait envoyer dormir sans lui devoir autre chose que quelque coin de la maison pour y étendre ses membres fatigués (Luc XVII. 10). Il est si peu question ici de se prévaloir de ses actes que le chrétien, loin de les étaler devant Dieu, doit être le premier à les oublier. Sa main gauche ne doit pas apprendre ce que sa main droite a fait de bien (Matth. VI. 3).

Néanmoins, la fidélité avec laquelle le disciple de Christ remplit ses devoirs lui procure la perspective d'un rapport on ne peut plus intime et plus heureux avec son Père céleste. Il se sait l'ouvrier que Dieu envoie dans son champ pour le travailler et pour en rentrer la récolte (Matth. IX. 37 ; Luc X. 2). Or, l'ouvrier est toujours digne de son salaire (v. 7), pourvu qu'en mettant la main sur la charrue il ne regarde pas en arrière (IX. 61), de manière à perdre son temps et sa direction pour ce qui n'est pas sa besogne. Il est ainsi fréquemment question de récompense, même pour ce que nous pourrions appeler les moindres manifestations de la charité chrétienne (Matth. X. 42; cp. v. 41; V. 12; VI. 1 *et parall.*). Ces promesses ne peuvent pas se mettre en contradiction avec le principe énoncé tout à l'heure, que nous n'avons rien à réclamer de la part de Dieu à titre onéreux. Elles doivent s'expliquer, d'un côté, par la grâce qui accueille les efforts de notre faiblesse; de l'autre, par le rapport naturel entre une bonne action et ses suites; enfin, par la nature même des biens qu'elles nous offrent. Plus l'Évangile élève la valeur des hommes qui y croient, de sorte que le dernier d'entre eux devient l'objet de l'attention et de la protection spéciale du Ciel (Matth. XVIII. 6. 10. 14), plus la valeur de ce qu'on fait pour eux semble augmenter à son tour. En faisant luire sa lumière devant les hommes, de sorte qu'ils voient ses bonnes

œuvres, le disciple de Christ les amène à glorifier Dieu (V. 16), c'est-à-dire, à se convertir à leur tour, et cette conversion, par elle-même déjà une noble récompense pour celui qui l'a provoquée, lui en prépare d'autres encore.

Ce n'est pas ici le moment de jeter un regard sur l'avenir dont Jésus offre la perspective à ceux qui le suivent, sur la vie qui succédera à leur séjour sur cette terre. Nous y reviendrons plus tard; mais, dès à-présent, nous constatons le changement radical que la conversion opère dans leurs rapports avec Dieu. Jusque là ils ont été les enfants de ce siècle (υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου, Luc XVI. 8), imbus de son esprit, c'est-à-dire, de l'esprit du mauvais génie (υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, Matth. XIII. 38); désormais ils sont les enfants de la lumière ou de la sagesse (υἱοὶ τοῦ φωτὸς, Luc, *l. c.;* Jean XII. 36, τέκνα τῆς σοφίας, Matth. XI. 19), éclairés par le flambeau de la vérité, et trouvant avec son secours le chemin du devoir et de la vie; les enfants du royaume (υἱοὶ τῆς βασιλείας, Matth. XIII. 38), assurés d'avance de l'héritage céleste; les enfants de Dieu, enfin (Matth. V. 9), ses enfants d'autant plus chéris que, dans leur amour pour leurs semblables, ils n'auront point eu égard, par égoïsme, au mérite et aux dispositions individuelles de ceux-ci (Matth. V. 45; Luc VI. 35). Comme enfants de Dieu, ils sont frères de Christ (Marc III. 35 *et parall.*), qui aimait tant à rappeler à ceux qui voulaient l'écouter que son père était aussi le leur.

Cet amour des hommes, sans condition et sans arrière-pensée, est la manifestation la plus noble et la plus énergique de la métamorphose morale qui a dû s'opérer dans celui qui écoute la voix de Christ; car, par cet amour, nous nous rapprochons de Dieu autant qu'il est permis aux mortels. Aussi Jésus, après avoir parlé de la fraternité universelle qui embrasse les ennemis mêmes, ajoute-t-il que

par elle nous serons parfaits comme Dieu (τέλειοι, Matth. V. 48). La rigoureuse observation des commandements de Dieu, tels que la loi a pu les formuler, n'est pas encore la perfection (XIX. 16-21 *et parall.*). Ce n'est pas la somme des actes conformes à la volonté de Dieu qui, dans le sens de l'Évangile, détermine le degré de notre moralité, mais l'esprit dans lequel nous les accomplissons, le motif qui nous y porte, la joie avec laquelle nous nous en acquittons.

Dans le passage cité en dernier lieu, surtout quand on le compare aux textes parallèles, le chemin de la perfection est aussi tracé en des termes qui nous conduisent à parler maintenant de la foi.

CHAPITRE VII.

De la foi.[1]

Dans nos études sur la nature de la conversion, nous avons acquis la certitude qu'elle appartient essentiellement à la sphère éthique, tout en manifestant la tendance très-positive de se rattacher aux idées religieuses. Si nous passons maintenant à l'étude de la foi, nous nous trouverons essentiellement sur le terrain religieux, mais nous y verrons constamment les principes tendre à se manifester par l'application morale. D'un

---

1. A. Grotz, De la notion de foi d'après les évangiles synoptiques. Strasb., 1850.

autre côté, nous devons observer tout d'abord que si la première nous rappelait incessâmment des points de vue familiers à l'ancienne économie, la seconde nous initiera d'une manière plus intime aux idées propres à l'Évangile.

Nous ne dirons que peu de mots sur le sens général et philologique du mot πίστις et de ses dérivés, en tant qu'il peut être constaté par plusieurs passages des discours de Jésus-Christ. La circonstance, que nous ne possédons les discours du Seigneur que dans une traduction, amoindrit beaucoup l'intérêt qui s'attache ailleurs à des études de ce genre. Nous devrons nous arrêter de préférence au sens spécifiquement chrétien et nous occuper ainsi successivement de la nature, de la source et de l'objet de la foi religieuse.

Πίστις est en général la croyance à la réalité d'un fait (Matth. XXIV. 23. 26 *et parall.*; cp. Marc XVI. 13) ou la fidélité dans l'accomplissement d'un mandat reçu par la confiance d'un autre (Luc XVI. 11). Dans un sens plus intimement lié avec le sentiment religieux, elle est encore le courage dans le danger (Marc IV. 40; la croyance à la véracité des prophéties (Luc XXIV. 25); la conviction de la dignité messianique de Jésus (Luc XXII. 67; cp. Matth. XXVII. 42). Ailleurs Jésus parle de πίστις, c'est-à-dire d'une confiance en Dieu, ou, ce qui revient ici au même, en sa propre puissance miraculeuse (Matth. IX. 2. 28; VIII. 10 *et parall.*) dans des circonstances où il ne peut pas être question d'introduire dans la définition du mot un élément particulièrement évangélique.

Quant à ce dernier, le nombre des passages qui peuvent servir à nous en montrer la présence et à préciser ainsi la définition de la foi, est comparativement restreint. Nous allons les passer en revue.

Il est question d'abord de la foi, par rapport à Jean-Baptiste (Matth. XXI. 32); c'est la volonté ou la disposition d'obéir à son invitation à l'amendement moral. Dans des endroits plus

nombreux, la foi est mise en rapport avec la guérison miraculeuse des maladies (Matth. IX. 22; Marc V. 34 ss.; X. 52; Luc VII. 50; XVII. 19, etc.). Ta foi t'a sauvé, dit le Seigneur à ceux auxquels il a rendu la santé, et cette formule implique le pardon des péchés (comp. Matth. XV. 28; VIII. 10). Ailleurs, le manque de foi (ἀπιστία) empêche le miracle de se faire Matth. XIII. 58; Marc IX. 23) et Jésus le refuse en vue d'une disposition immorale (Matth. XII. 39). La foi est encore la source de la puissance miraculeuse elle-même (Matth. XVII. 20 s.; XXI. 21 s. *et parall.;* Marc XI. 22). Alors elle se rapporte à Dieu; elle est jointe à la prière, et ne peut donc être séparée de sa base, essentiellement religieuse. Enfin, dans les passages Matth. XVIII. 6; Marc IX. 42; Luc XXII. 32, les croyants, ceux qui ont la foi, sont représentés comme pouvant sortir du rapport qui les unit à Christ, par une séduction ou une corruption morale, surtout lorsque la bonne semence n'a pas poussé des racines assez profondes dans leurs cœurs, et que leur foi est ainsi trop faible pour résister au choc du dehors (Luc VIII. 13).

En réunissant les éléments communs à tous ces passages, on trouvera les résultats suivants: 1.° la foi est une disposition de l'âme ou du sentiment, qui tient essentiellement de la confiance, de l'abandon, de la résignation, et non du savoir ou d'une activité quelconque des facultés intellectuelles; 2.° elle s'adresse proprement à Dieu, d'où elle est tout simplement appelée πίστις θεοῦ (Marc XI. 22); 3.° elle porte aussi sur ceux qui pour nous sont les organes, les représentants de Dieu, comme l'a été Jean-Baptiste, comme l'est plus particulièrement Jésus-Christ, en d'autres termes, elle est le lien qui nous unit à Dieu, soit immédiatement, soit médiatement; 4.° elle est caractérisée comme inséparable d'une direction morale de la vie, comp. Matth. VII. 21 s.; VI. 14. 15; XVIII. 35; XXV. 31-46, où le pardon du péché est signalé

comme dépendant de la moralité des actions et non d'une conviction théorique, mais plus particulièrement encore de la confiance dans la grâce qui accueille le repentir; enfin, 5.° elle est dans la vie spirituelle de l'homme un principe d'activité, une force extraordinaire, qui le rend capable des plus grands efforts pour la cause de Dieu, soit dans le monde, soit dans son for intérieur.

La foi est donc essentiellement cet élément de la religion, qui a sa base dans le sentiment et en satisfait les besoins particuliers. Il est à peu près étranger à la religion de l'ancienne Alliance, et représente le côté positif de celle de l'Évangile, comme la conversion en représentait le côté négatif.

La foi chrétienne, c'est-à-dire la disposition du cœur à se laisser conduire vers Dieu par Christ, peut être éveillée par les actions extraordinaires et miraculeuses du Seigneur, qui étaient une preuve de sa mission et de sa puissance divine (Matth. XII. 28)[1]. C'est si vrai que le refus d'y croire ou plutôt l'obstination de les attribuer à une cause impure, est désignée comme un grave péché (v. 32; XI. 21 s. *et parall.*), à cause de l'évidence même de cette preuve. Cependant celle-ci n'est pas encore un moyen parfait de produire l'effet indiqué, d'abord, parce que d'autres que Christ peuvent faire également des miracles (XII. 27; XXIV. 24), ensuite, parce que les disciples peuvent quelquefois ne pas parvenir à en faire (XVII. 19), enfin, et principalement parce que Jésus lui-même a fait pour les hommes des choses bien plus grandes et plus importantes encore (XI. 5). En effet, il vaut encore mieux que le cœur, sans avoir besoin d'un pareil appui extérieur, se trouve porté vers la foi par la parole sévère du prophète et la con-

---

1. A ce point de vue il n'est guère fait de distinction entre la conversion et la foi. L'une et l'autre sont provoquées par les mêmes moyens, que ce soient le miracle ou la simple prédication (Matth. XI. 21 ss.; XII. 39 ss.).

naissance de ses propres défauts (Luc XI. 29 ss.)[1]. Heureux ceux qui arrivent à la foi, sans avoir eu besoin de voir préalablement (Jean XX. 29)! A ce sujet, nous avons à citer plusieurs paroles de Jésus, par lesquelles cette disposition du cœur, surtout quand elle est le plus pure et le plus féconde, est ramenée immédiatement à Dieu comme à son auteur. Ainsi, lorsque Pierre proclame sa foi en Jésus, le Christ et le Fils du Dieu vivant, le Maître signale cette manifestation, non comme un fruit de la réflexion ou d'une instruction reçue par les voies ordinaires, mais comme une inspiration directe d'en haut (Matth. XVI. 17). Dans les choses qui tiennent à la dispensation évangélique, la sagesse de ce monde est incompétente, elle ne comprend rien; c'est Dieu seul qui se charge d'en révéler les mystères, de même que Christ seul peut révéler Dieu (Matth. XI. 25 s.; Luc X. 21 s.). Ailleurs (Matth. XIX. 26), l'obtention du salut, difficile à atteindre aux hommes placés dans les conditions ordinaires de la vie, est déclarée possible, en tant que dépendant d'un acte de la volonté divine. Évidemment, il s'agit ici d'une influence ou d'une excitation venant de la part de Dieu, et c'est sur elle que nous devons fixer notre attention.

Il sera toujours impossible de contrôler et d'analyser ce qui se passe dans les profondeurs du cœur. C'est un mouvement d'autant plus inexplicable, qu'aucun de ses éléments n'est du domaine des sens, ni même de l'entendement. C'est comme une attraction exercée par l'esprit infini sur l'esprit fini, semblable, qu'on nous passe la comparaison, à cette autre attraction constatée par la science, que les grands corps célestes exercent sur les petits. C'est ici que nous découvrons, sans

---

1. Le sens de ce passage est voilé par l'explication qu'y ajoute Matth. XII. 40. Voyez sur toutes ces matières l'article de M. Scherer, inséré dans la Revue de théol., mars 1852, p. 149).

pouvoir l'analyser, la racine, le fond de l'élément mystique, aussi essentiel au christianisme évangélique qu'il était étranger à la religion de Moïse. Nous nous servirons souvent encore de cette expression, dans le cours de notre récit, malgré la défaveur qui s'y attache surtout en France, où on ne la comprend guère. Le mysticisme est, dans la sphère religieuse, l'opposé du rationalisme. Ce dernier vise essentiellement à saisir les phénomènes religieux au moyen de la pensée et de l'entendement; il veut les expliquer, en rendre compte, déterminer la part d'influence et d'action qui revient sur ce terrain à chaque force particulière de la nature humaine, faire, en un mot, l'analyse du travail de l'intelligence, de la conscience, de la volonté, de l'expérience, et en général de tous les mobiles spirituels dont le concours est constaté ou désirable dans l'établissement d'un rapport heureux entre l'homme et son créateur. Le mysticisme n'a pas cette prétention. Il considère les phénomènes religieux simplement comme des faits résultant du contact immédiat de la divinité avec l'individu humain. Il observe ces faits sans les discuter; il les constate par le sentiment, et les attribue au sentiment seul, dans la sphère duquel il les a découverts; il est donc naturellement porté à y voir des effets d'une cause placée en dehors du cercle de l'action humaine; il aime à considérer l'homme comme plus ou moins passif dans ces expériences intimes; cette passivité est en même temps une jouissance pour lui. Les deux points de vue, en apparence contradictoires, ont également leur raison d'être, ils sont également légitimes. Ils ne risquent de perdre la trace de la vérité que dans la mesure de la tendance à l'exclusion, à laquelle ils pourraient se laisser aller. Le rationalisme se change en un aride scolasticisme, quand il méconnaît, dans la religion, la présence d'éléments qui échappent au contrôle de la raison logique; le mysticisme devient une rêverie superstitieuse, quand il s'abandonne à

une contemplation qui étouffe, par l'inaction même, les forces de l'esprit. La perfection idéale de la conception religieuse consistera dans le juste équilibre des deux principes. Le premier ne doit jamais manquer, parce que lui seul préserve le faible mortel contre les illusions de ses secrets penchants, qui ne tendent que trop à se donner pour les sources de toute vérité; le second ne doit pas lui faire défaut, parce qu'il lui ouvre l'accès de trésors insondables, jusqu'où le raisonnement ne saurait pénétrer.

La foi ne cesse donc pas d'être une qualité de l'homme qui naît et se développe en lui, un acte de sa liberté; mais on doit bien se garder d'y méconnaître la coopération de l'Esprit de Dieu qui ajoute en quelque sorte sa force propre aux paroles et aux invitations de Jésus. Celui-ci ne s'est pas expliqué sur la mesure relative de ces deux influences, sur le rapport de l'un et de l'autre élément. Mais nous pouvons facilement nous convaincre qu'il n'en anéantit aucun au profit de l'autre. On n'a qu'à bien se pénétrer du rapport qu'il nous fait entrevoir à plusieurs reprises, entre les deux notions de la vocation et de l'élection.

La première, κλῆσις, καλεῖν, est l'invitation adressée par le Seigneur (ou par Dieu) à tous les hommes à l'effet de les attirer à lui, et de les placer dans la sphère de son influence spirituelle. Cette invitation est générale (Matth. XX. 16). Adressée autrefois à un nombre choisi de mortels, à un peuple privilégié (XXII. 3; Luc XIV. 16), elle parvient, aujourd'hui que ce peuple refuse d'y obtempérer, indistinctement à tous, bons ou mauvais, et tous peuvent en profiter, se convertir d'abord (Luc V. 32), et s'asseoir ensuite, comme dit la parabole, à la table du roi. Mais c'est principalement aux pécheurs qu'elle est portée (Matth. IX. 13 *et parall.*), à ceux qui sentent leurs défauts, aux sourds, aux aveugles, aux pauvres (Luc XIV. 21), à tous ceux enfin qui ont la conscience de leur

imperfection et de leur misère, et qui sont d'autant mieux disposés à accueillir la parole de consolation et d'espérance qui vient les réjouir.

Mais tous ne comprennent pas cet appel, et n'en remplissent pas les conditions (Matth. XXII. 11 s.). Parmi ceux que le Seigneur rassemble autour de lui, que lui ou ses disciples, nommés ailleurs des pêcheurs d'hommes, retirent de la mer impure et agitée de ce monde (XIII. 47), il y a des êtres de diverses espèces, dont plusieurs sont rejetés, comme s'exprime la parabole, quand il fait le triage de sa capture. Le nombre des appelés est grand, celui des élus est bien petit en comparaison (XXII. 14). Ces élus (ἐκλεκτοὶ) appartiennent désormais à Dieu, qui les protége, qui prend fait et cause pour eux, et qui fait tourner à leur bien les grandes révolutions qui menacent le monde (XXIV. 22. 24. 31 *et parall.;* Luc XVIII. 7).

Parmi tous ces passages il n'y a pas un seul qui tende à anéantir la liberté de l'homme. C'est sa faute à lui, s'il est exclu du banquet dont la porte lui était ouverte comme à tous les autres. L'élection, dans ces textes, n'est point un décret antérieur à l'existence de l'homme, mais un jugement intervenu après ses actes. Si les noms des élus sont écrits au Ciel (Luc X. 20), c'est, sans doute, à partir du moment où ils ont mérité cette prérogative par la manière dont ils ont accueilli la vocation, et l'importance attachée en cent endroits à l'absolue nécessité de manifester par des actes les dispositions intimes du cœur, ne peut que confirmer l'idée que le sort de l'homme est remis en ses propres mains.

Mais si, d'après l'Évangile prêché par Jésus, la liberté de l'homme reste entière, et si la puissance des motifs moraux conserve ainsi toute son énergie naturelle, il ne s'ensuit pas que cet Évangile abandonne le pécheur à ses seules forces qui l'ont si souvent trahi, ou à la seule action d'une loi qui s'est si fréquemment déjà montrée impuissante à le retenir dans le

droit chemin. Sans doute, ceux qui ne veulent pas écouter Moïse et les prophètes (Luc XVI. 31) ne se laisseront pas convaincre, lors même qu'un mort reviendrait du tombeau pour leur parler du jugement; sans cela il serait dit que la loi a été une manifestation inutile de la volonté divine. Mais quand la volonté de l'homme se porte vers la loi et son auteur, et qu'elle a conscience à la fois et de son but et de sa faiblesse (Marc IX. 24; Luc XVII. 5), elle est sûre, car l'Évangile le lui promet, elle est sûre de rencontrer le secours de Dieu qui vient lui rendre ses efforts plus faciles. L'appel en lui-même, l'idée de la vocation, idée tout évangélique, est déjà une première preuve que Dieu veut se porter au devant de sa créature pour l'unir à lui-même plus étroitement; ou pour mieux dire, l'apparition du Christ, promis si longtemps, confirme à elle seule le fait qu'un élément nouveau va s'introduire dans la vie spirituelle du monde.

Cet élément nouveau, c'est l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit, une force venant d'en haut (πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα τοῦ πατρὸς, δύναμις ἐξ ὕψους), que Jésus a promis aux siens (Luc XXIV. 49; Matth. X. 20 *et parall.*). Il doit leur suggérer dans les occasions solennelles ce qu'ils auront à dire pour leur propre cause, et plus encore pour rendre témoignage à la vérité dont ils sont les dépositaires et les organes; il doit être en même temps le principe moteur de leurs actes, l'âme de leurs pensées, le guide dans leur route à travers un monde ennemi, leur inspirant avant tout la charité et le désir de sauver leurs semblables (Luc IX. 55). C'est le meilleur don que le Père céleste puisse donner à ses enfants (Luc XI. 13), une nourriture plus excellente et plus salutaire que celle que nous donnons aux nôtres (Matth. VII. 7-11)[1]. C'est enfin le lien le plus intime et le

1. On remarquera que cette comparaison se répète pour la dispensation évangélique en général, qui est aussi appelée un pain (ἄρτος, Matth. XV. 26 *et*

plus solide entre Dieu et l'homme, tout comme la foi l'est aussi, avec cette différence qu'il part du premier pour arriver au second, tandis que la foi suit la direction opposée.

Si ailleurs Jésus promet à ses disciples de rester avec eux jusqu'à la fin du monde (Matth. XXVIII. 20), de se trouver au milieu d'eux partout où deux ou trois se réuniraient en son nom (XVIII. 20; cp. Jean XIV), ces assurances tendent clairement à identifier le Sauveur glorifié et son Esprit, et nous nous trouvons évidemment sur le terrain de ce saint mysticisme que plusieurs apôtres ont si heureusement compris, et qui de tout temps a été regardé comme le sens le plus sublime de l'Évangile. Mais ce fait seul suffirait pour nous faire voir que la personne de celui qui pouvait s'offrir ainsi à l'humanité sort de la ligne commune des mortels.

---

parall.; comp. Jean VI), une nourriture que le fidèle serviteur de Dieu, à son tour et à titre de récompense, sera chargé de distribuer aux gens de la maison du Seigneur (Matth. XXIV. 45; Luc XII. 42).

CHAPITRE VIII.

De la bonne nouvelle.

Nous arrivons au troisième et dernier point que nous devions examiner en parlant de la foi, savoir son objet. Notre texte nous fournit lui-même les éléments de la réponse à faire à cette question, par le mot qui termine sa formule, τῷ εὐαγγελίῳ.

La vraie signification de ce mot résulte d'abord du contexte même, d'après lequel il est clair que les termes d'évangile et de royaume sont corrélatifs, puis de cette circonstance qu'il est parlé ici de l'Évangile comme d'une chose connue, de même que tout à l'heure cela a été le cas pour le royaume de Dieu. Nous en conclurons que l'Évangile ne peut être que l'annonce ou la nouvelle de la réalisation de ce qui était attendu. L'objet de la foi sera donc l'apparition, l'établissement du royaume. Mais le royaume ne pouvant exister sans celui qui doit en être le fondateur et le chef, d'autant plus que les juifs déjà concentraient leurs espérances sur ce dernier, l'objet de la foi sera double : elle portera sur la personne du fondateur et chef du royaume, et sur la réalisation de ce dernier.

Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous un moment à un point très-important qui imprime à toute cette partie du sujet un caractère particulier. Si notre définition de la foi est juste et fondée, et qu'elle exprime réellement l'idée que Jésus attachait à ce mot, ce ne sera donc point la persuasion de la réalité de tel fait historique ou dogmatique, persuasion qui

serait le produit de la réflexion, l'affaire d'un travail intellectuel, mais bien un attachement plein de confiance et d'abandon à une personne. Par cela même le rapport d'un croyant chrétien avec le royaume est absolument différent de celui d'un croyant juif. Car l'espérance la plus exaltée, quelle que soit la force avec laquelle elle entraîne l'imagination, la volonté ou toute autre faculté de l'âme, n'est point encore cette πίστις, cette tendance décidée de soumettre toute la vie intérieure à quelque chose de divin, qui vient du dehors pour agir sur elle. Le juif pouvait croire fermement à l'avenir du royaume et du Messie, sans que cette croyance réagît sur son sentiment et exerçât une influence directe sur sa transformation religieuse. L'élément mystique, en un mot, manquait complétement dans cette sphère.

C'est une vérité psychologique suffisamment constatée, que l'homme ne se laisse aller que passagèrement à l'enthousiasme pour des idées abstraites. Un pareil entraînement peut se montrer dans la jeunesse ou dans des moments d'une exaltation extraordinaire, mais jamais il ne dure longtemps. L'énergie de notre activité est bien plus soutenue quand elle se rattache à quelque chose de concret, de personnel. Dans les choses religieuses, là surtout où les questions purement matérielles ne se mêlent pas, les idées du bien, de la vertu, de Dieu même, lequel après tout appartiendra toujours plus ou moins à l'ordre des idées abstraites, ces idées ne parviendront jamais à exciter la vie intérieure, au point qu'il en résulte un mouvement général, un changement profond, radical, durable dans la direction des masses et des générations. La foi chrétienne est devenue si énergique, si puissante, si victorieuse, parce qu'elle rattache la vie religieuse des individus à une personne, et que cette personne est non-seulement l'un de ses objets, mais en grande partie son contenu tout entier.

En traitant donc, dans ce qui va suivre, de l'objet de la

foi, nous nous garderons bien de disjoindre le côté concret du côté abstrait; le royaume et le roi devront se présenter ensemble à notre étude. L'un et l'autre du reste devront être considérés sous le double point de vue du présent et de l'avenir, et c'est par ces motifs bien simples que sera déterminée la division des matériaux de nos derniers chapitres, pour lesquels notre texte ne nous fournit plus d'indications explicites.

Jésus appela les hommes à la conversion et à la foi, pour qu'ils eussent part au royaume. Mais en même temps il les appela aussi à lui[1]. Suivez-moi, disait-il à ceux qu'il voulait s'attacher, non-seulement aux Douze, à qui cet appel pourrait à la rigueur se restreindre dans un sens purement matériel. S'il n'était pour nous qu'un docteur, un prophète, chargé d'un enseignement révélateur, ce même appel signifierait peut-être seulement : Croyez ce que je vous prêche. S'il n'était que le fondateur d'une société religieuse, on pourrait le prendre comme équivalent de l'exhortation : Agissez d'après mes préceptes, et tenez-vous-en à mes ordres. Mais nous avons vu, en analysant la notion de la foi, qu'il s'agit plutôt d'une confiance du cœur, d'un attachement intime et immédiat; le suivre, c'est donc entrer avec lui dans un rapport tel que non plus sa parole, mais sa personne même est la chose essentielle. C'est bien sa personne, et non-seulement sa morale ou ses promesses, qu'il met partout en avant. Celui qui aime son père plus qu'il ne m'aime, dit-il, Matth. X. 37, n'est pas digne de moi; celui qui vous reçoit, me reçoit, v. 40 (XVIII. 5; Luc X. 16); celui qui me confesse à la face des hommes (ὁμολογήσει), je le confesserai à la face de Dieu (v. 32); celui qui me renie, je le renierai (ἀρνήσομαι, v. 33), je ne le reconnaîtrai pas (VII. 23, οὐκ ἔγνων), et ainsi de suite. C'est d'après

1. Pour tout ce qui sera dit dans ce chapitre le 4.e Évangile offre des passages parallèles en grand nombre. Afin de ne pas analyser deux fois les mêmes textes, nous les réservons pour le 5.e livre.

de telles paroles que doit être déterminé le véritable sens de la phrase πιστεύειν εἰς ἐμέ. Elle implique nécessairement une certaine abnégation de la part du disciple, un abandon qu'il fait de sa propre personne à celle de Jésus (Matth. XVI. 24), et s'il est vrai de dire que Jésus s'est donné *pour* les hommes, il est tout aussi vrai, et même plus important, qu'il s'est donné *aux* hommes, c'est-à-dire, qu'il a fait de sa propre personne l'objet et le foyer du mouvement et de la vie religieuse qu'il voulait faire naître. C'est ce qu'il exprime lui-même dans un mot à la fois profond et simple quand il dit : Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous soulagerai. Soumettez-vous à moi, et vous trouverez le repos de vos âmes. Car mon joug est doux, et mon fardeau léger (Matth. XI. 28 ss.).

La position que Jésus prend à l'égard de ceux qu'il appelle à la foi, n'est point suffisamment comprise quand on se borne à dire qu'il s'est proposé comme modèle moral. Cette explication était fort en vogue au commencement de notre siècle. Elle peut se fonder non-seulement sur ce que la théologie évangélique n'arrivera jamais à créer un idéal éthique plus parfait que celui que Jésus a réalisé, mais encore sur les nombreux passages où celui-ci invite les hommes à le suivre, à marcher sur ses traces (ἀκολουθεῖν, Luc IX. 57 ss.; Matth. IX. 9 *et parall.*, etc.), ce qui ne doit pas se restreindre à un rapport de société de voyage. Nous reconnaîtrons volontiers que si le sens de ses discours était épuisé par l'explication que nous venons de citer, nous devrions toujours encore y trouver l'expression d'une idée qui ne pourrait être basée que sur le fait d'une supériorité absolue de Jésus sur le reste des hommes, et le modèle, en tout cas, ne serait rien d'accidentel. Mais il y a tout autre chose évidemment dans ces nombreux appels adressés à la conscience religieuse : c'est l'invitation de faire de la personne même du Seigneur la nourriture de la vie

spirituelle. La position qu'il revendique pour lui dans ses rapports avec les hommes est donc celle d'une supériorité dans laquelle nul ne saurait lui faire concurrence, ce qui, en théorie du moins, ne serait pas le cas pour la simple moralité. En même temps il promet un secours particulier, une assistance spirituelle à ceux qui acceptent ces rapports, et qui reconnaissent cette supériorité. C'est là un premier résultat de notre analyse, que nous tenons à confirmer par de nouvelles citations.

Nous rappellerons d'abord que Jésus, à plusieurs reprises, déclare avoir été envoyé par Dieu pour le salut du monde (Matth. X. 40; XV. 24; XXI. 37). Cette déclaration donne plus d'autorité à celui qu'elle exalte, et plus de prix au secours qu'il vient offrir; elle montre que la confiance qui est demandée aux hommes ne sera pas perdue ou trompée, et que l'assistance dont ils peuvent avoir besoin sera efficace.

Cette assistance, pour nous en occuper plus spécialement, est désignée, dans le langage grec qui remplace pour nous les discours de Jésus, par le terme de σώζειν, sauver[1]. Ce mot signifie proprement guérir, donner la santé, σώζεσθαι, avoir la vie sauve, et il y a des passages dans lesquels on peut retenir ce sens primitif (Matth. IX. 21. 22 ; cp. Marc VI. 56; Luc VI. 9 *et parall.*; Matth. XXIV. 22 *et parall.*). Ensuite il forme l'opposé d'ἀπόλλυσθαι, être perdu, égaré, Luc XV, 4, par exemple en parlant d'animaux qu'il faut chercher dans la campagne où ils se sont égarés. De là il n'y a pas loin au sens figuré d'un égarement moral et d'un rappel sur le bon chemin (Matth. XVIII. 11; X. 6; XV. 24; Luc XIX. 10). On peut aussi dire que σῶσαι est ici la guérison morale.

En y regardant de plus près nous découvrirons tout de suite qu'un homme ainsi retrouvé, guéri ou *sauvé*, a dû faire en

1. σωτηρία ne s'y trouve pas.

lui-même l'expérience de la μετάνοια et de la πίστις; en d'autres termes que ces deux expressions prises ensemble sont l'équivalent de la notion de σώζεσθαι. En effet, toutes ces expressions représentent le même fait moral, mais sous deux points de vue différents: pour σῶσαι, c'est l'action salutaire de Jésus (ou de Dieu); pour les deux autres, c'est l'expérience intime de l'homme passant d'un état à l'autre. Et comme nous avons vu que la conversion et la foi sont les conditions de l'entrée au royaume de Dieu, il s'ensuit que σῶσαι pourrait se définir comme l'acte d'introduction dans ce même royaume. Voici d'ailleurs quelques passages qui confirmeront au besoin nos explications; Luc IX. 56 (s'il est authentique); VIII. 12; XVII. 33; Matth. X. 39; XVI. 25 *et parall.;* Marc XVI. 16 (voyez surtout Matth. XIX. 24. 25 *et parall.*). Dans la plupart de ces passages il y a une espèce de jeu de mots avec le double sens du mot ψυχή qui signifie à la fois la vie physique et la vie spirituelle, tournure qui fait ressortir davantage ce que nous avons dit de la valeur du verbe qui l'accompagne. Ailleurs (Luc X. 28) l'expression change, mais non le sens: Fais cela et tu vivras (ζήσῃ), dit Jésus au légiste qui l'avait interrogé sur les conditions du salut.

Celui qui a opéré en lui-même le changement moral et s'est attaché avec confiance à la personne de Jésus obtient par là en même temps un nouveau bienfait qu'il n'aurait pu recevoir par un autre moyen, c'est le pardon de ses péchés antérieurs: ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν.

Le pardon des péchés est explicitement désigné comme une conséquence de la conversion. Cette notion se rencontre déjà dans les discours attribués à Jean-Baptiste (Marc I. 4; Luc III. 3). De plus, Jésus recommande à ses disciples de pardonner à ceux qui, après avoir péché, viendraient à se repentir et à s'amender (Luc XVII. 3). De même μετάνοια et ἄφεσις se trouvent mentionnés comme correlatifs à l'égard du royaume

de Dieu (Luc XXIV. 47). Ailleurs le pardon est mis en rapport direct avec la foi, notamment lorsqu'il s'agit de guérisons de malades (Matth. IX. 2 ss., *et parall.*), dans lesquelles (même d'après des indications assez directes des textes) le rétablissement de la santé physique peut être regardé comme préfigurant ou impliquant celui de la santé morale. Le terme d'ἐπιστρέφεσθαι, se convertir (Marc IV. 12), peut être envisagé comme comprenant les deux éléments, μετάνοια et πίστις, quand il est indiqué comme la condition du pardon. Il y a des passages qui sembleraient faire connaître encore d'autres causes ou conditions, par exemple, Marc XI. 25; Matth. XVIII. 23; cp. V. 7; VII. 1, où le pardon de Dieu est subordonné à celui que nous accorderons nous-mêmes à nos semblables; Luc. VII. 47, où Jésus absout la pécheresse ὅτι ἠγάπησε πόλυ. Mais il sera facile de ramener les premiers à la catégorie de la conversion, et le dernier à celle de la foi. Il est inutile d'ajouter que dans notre pensée les deux éléments ne doivent pas être scindés comme si chacun pouvait exister et produire son effet isolément.

Mais voici une nouvelle remarque qui n'est pas sans importance pour caratériser la nature du pardon. Dans la parabole déjà citée (Matth. XVIII. 23 ss.) le pardon ne dépend pas seulement de notre conduite à l'égard de ceux de nos semblables qui nous auraient offensés, mais encore de la demande que nous en faisons à Dieu en toute humilité et avec contrition. Il en ressort implicitement le fait que le pardon est toujours un acte de la grâce libre de Dieu. Le pardon est un bienfait[1], et s'il est vrai que Dieu ne nous doit rien lorsque nous avons fait notre devoir, il sera plus vrai encore qu'il ne nous devra rien lorsque nous y aurons manqué. L'entrée dans le royaume, ce

1. Observons en passant que le terme de χάρις, si fréquemment employé par la théologie de Paul et par tous les systèmes qui en dépendent, ne se rencontre pas dans les évangiles synoptiques.

suprême bonheur de l'homme, n'est point méritée par lui à titre de récompense due à ses actions; il ne peut l'obtenir qu'autant que Dieu voudra bien ne pas lui tenir compte de ces dernières. Ce sera, de la part de Dieu, un acte de miséricorde, ἐλεηθήσονται (Matth. V. 7). Cette manière de voir est confirmée encore par la déclaration de Jésus (Matth. IX. 6; Luc VII. 49), qu'il a le pouvoir de pardonner les péchés. Si ce pardon était une simple affaire de droit et de justice, cette déclaration n'aurait pas de sens, et le pardon se ferait de soi-même d'après les lois établies par Dieu. Mais évidemment, c'est un acte de la grâce qui, en place de certains actes exigibles, mais absents, se contente de certaines manifestations qui par le bon vouloir du juge sont censées en tenir lieu et en former l'équivalent. Il ne faut pas perdre de vue ici que tout ceci vient confirmer de nouveau le fait que Jésus s'attribue une dignité supérieure, sans quoi ses paroles exprimeraient une prétention inadmissible, comme les pharisiens l'ont pensé en effet.

Dans un passage le pardon des péchés est mis en rapport avec la mort de Jésus. Mon sang, dit-il (Matth. XXVI. 28), est versé περὶ πολλῶν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Le texte de Marc (XIV. 24) n'a que la première partie de la phrase; celui de Luc (XXII. 19. 20) l'abrège également, en disant ὑπὲρ ὑμῶν. Il est vrai que ces deux dernières récensions ne disent rien du pardon des péchés, cependant il est impossible de ne pas voir dans l'emploi des prépositions περὶ et ὑπὲρ, l'idée d'un but et d'un effet de la mort de Jésus, salutaires à l'humanité, et plus particulièrement aux croyants. Si Jésus n'avait parlé que cette seule fois de sa mort, il serait sans doute à regretter que ses paroles nous aient été transmises de trois manières différentes, d'autant plus que le mot περὶ est très-vague, que les théologiens ont pu de tout temps expliquer le mot ὑπὲρ de deux façons, et que le quatrième Évangile les passe complétement

sous silence, avec la scène tout entière où elles ont été prononcées.

Mais Jésus parle très-souvent de sa mort, et nous trouvons ici la meilleure occasion de recueillir les passages qui s'y rapportent.

Le plus grand nombre de ces passages proclament simplement la nécessité de sa mort, et nous pouvons en conclure que dans d'autres endroits aussi où cette nécessité n'est pas explicitement mentionnée, et où Jésus se borne à une simple prédiction, elle n'en est pas moins présente à sa pensée. Nous insistons sur ce point, parce que de nos temps beaucoup de théologiens ont cru pouvoir ramener les paroles de Jésus-Christ à une simple prévision d'une catastrophe à laquelle il devait succomber tôt ou tard d'après les tendances hostiles qu'il rencontrait dans son siècle. La nécessité dont nous parlions (δεῖ) est partout fondée sur des prédictions scripturaires: Luc XXIV. 26. 44 s.; XXII. 37; XVIII. 31 s.; XVII. 25; Matth. XXVI. 24. 54; Marc VIII. 31; IX. 12; XIV. 49 *et parall.* Il n'est point dit dans ces passages en quoi consistait cette nécessité, et comment la mort de Jésus pouvait avoir une signification particulière, une importance théologique pour l'humanité. Mais comme cette mort doit avoir été l'objet d'une prophétie, et que les prophéties sont le produit de l'inspiration divine, il s'ensuit qu'elle a dû se rattacher à l'ensemble des desseins et des révélations de Dieu.

Il y a d'autres passages dans lesquels le devoir du renoncement au monde, de l'abnégation (ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν), dans l'intérêt du royaume de Dieu, est mis en rapport direct avec le fait de la passion du Seigneur (Matth. XVI. 21-25 *et parall.*). Ces passages nous font envisager sa mort sous le point de vue d'un sacrifice fait dans le but de réaliser un bien plus grand, et en même temps de donner un exemple aux hommes, pour être suivi dans des circonstances analogues. Suivre

Christ et se charger de la croix, sont des expressions, si ce n'est synonymes entre elles, du moins fréquemment associées (voyez encore Matth. X. 38; Marc X. 21; Luc XIV. 26. 27), et soit que la dernière ait déjà été en usage chez les juifs, avant la mort de Jésus, soit qu'elle ait été formée plus tard dans l'Église, pour rendre une expression hébraïque équivalente, il sera toujours évident que les disciples, en la reproduisant et en se l'appliquant, ont dû comprendre, comme nous venons de le faire, la mort de leur maître et ce qu'il en avait dit lui-même.

Nous arrivons enfin à deux passages assez isolés dans les Évangiles synoptiques, mais que l'on a regardés de tout temps comme les plus importants et les plus explicites sur le sujet qui nous occupe en ce moment. Le Fils de l'homme, est-il dit (Matth. XX. 28; Marc X. 45), n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir les autres et pour donner sa vie comme rançon (λύτρον) pour plusieurs. Cette expression figurée nous rappelle immédiatement l'idée d'une servitude et d'une délivrance. Nous en dériverons encore facilement celle d'un acte nécessaire, comme moyen d'atteindre à un certain but, et nous comprendrons sans peine que ce but doit avoir été une délivrance dans le sens moral, et non dans le sens politique. Mais le texte ne nous conduit pas au delà de cette notion générale; rien ne nous éclaire ici sur la question de savoir comment la mort de Jésus a opéré ou opère cette délivrance.

L'autre passage, sur lequel nous voulions encore appeler l'attention de nos lecteurs, a déjà été cité plus haut (Matth. XXVI. 28; Marc XIV. 24; Luc XXII. 19. 20; cp. 1 Cor. XI. 25). Ce sont les paroles de l'institution de la sainte Cène, rapportées par les quatre auteurs avec des différences qui n'affectent que fort légèrement le sens de la phrase. Comme nous avons déjà parlé de la portée des prépositions περὶ et ὑπὲρ, nous passerons tout de suite à l'idée de la nouvelle Alliance, mise

ici, dans le rapport le plus intime avec la mort de Jésus. Ceci, disait-il, est mon sang, le sang de la nouvelle Alliance, versé pour plusieurs, ou bien, selon l'autre récit, ce calice est la nouvelle Alliance dans mon sang, versé pour vous. Il est impossible de méconnaître ici l'idée que Jésus a versé (et d'après ce qui a été dit plus haut, a dû verser) son sang, pour fonder et cimenter une nouvelle Alliance, destinée à remplacer celle qui fut jadis inaugurée sur le Sinaï. Cette dernière, également, avait été sanctionnée par des sacrifices sanglants, répétés encore annuellement, pour en perpétuer le souvenir; elle avait eu pour but d'assurer la grâce et la protection de Jéhovah au peuple élu. Nous hésiterons d'autant moins à nous en tenir à ce parallélisme, qu'il est l'un de ceux qui ont le plus frappé l'esprit des disciples et donné une direction précise à leur théologie, comme nous le constaterons plus tard. Sans doute, la spéculation religieuse a pu soulever, sur ce point capital, bien des questions auxquelles nos textes ne nous permettent pas encore de répondre, mais nous entrevoyons, dès à présent, qu'elles n'ont pas dû tarder à se produire, et que nous les rencontrerons bientôt sur notre chemin. Pour le moment, il est temps de remonter à une autre question, qui, à plus d'un égard, domine la précédente et dont l'étude complétera ce que nous venons d'apprendre sur la nature de la foi et sur l'objet de l'Évangile.

CHAPITRE IX.

Du Fils de l'homme et de Dieu.

Ce que nous avons appris jusqu'ici sur la prédication de Jésus, par l'analyse approfondie du texte qui nous a servi de guide, a dû faire surgir, d'une manière de plus en plus pressante, une question à laquelle ce texte ne donne point de réponse directe, et que nous ne pouvons plus laisser de côté, maintenant qu'il est épuisé. Quel est donc celui qui peut venir ainsi offrir à l'humanité son secours et le salut? Quelle idée devons-nous nous faire de sa personne et de sa dignité? Nous avons constaté que tout en instruisant le monde sur le devoir et sur l'avenir, il se prêche lui-même; nous avons entrevu la nécessité de lui assigner sa place bien au-dessus du niveau des autres hommes. Il est temps de chercher dans ses paroles les éléments d'une notion plus précise, d'une conviction plus complète.[1]

Nous serons naturellement conduit à revenir d'abord sur les passages où Jésus, directement ou indirectement, se pose comme le Messie promis, ὁ Χριστός. On doit se rappeler que ce terme, consacré par la théologie judaïque, désigne proprement le roi par excellence, qui doit fonder et gouverner le royaume de Dieu. Mais comme les écoles juives n'étaient pas

1. Nous laissons de côté les passages (Luc IV. 24; XIII. 33), où Jésus, dans des formules proverbiales, s'appelle un prophète; et les autres où il parle de ses miracles opérés par l'esprit (Matth. XII. 28), ou par le doigt de Dieu (Luc XI. 20; comp. tom. II, p. 391). Ils sont d'une importance moindre à côté de ceux que nous analyserons.

arrivées à donner une définition uniforme et précise de la personne à laquelle ce terme devait s'appliquer, l'emploi du nom, joint à une simple allusion aux fonctions qu'il rappelle, ne peut pas, à lui seul, décider la question qui nous occupe. Ainsi, quand Pierre, au nom de ses condisciples, déclare (Marc VIII. 29; Luc XI. 20) reconnaître son Maître pour le Christ, l'oint du Seigneur, et que Jésus accepte cette déclaration (Matth. XVI. 17 ss.), mais en leur enjoignant de ne point la répéter devant d'autres, ce fait ne nous apprend pas ce que nous désirons savoir; il nous fait voir seulement que Jésus craignait, de la part des juifs, préoccupés d'espérances politiques, une méprise regrettable au sujet de ses propres intentions. Une insinuation pareille est contenue dans la réponse donnée à l'occasion du message de Jean-Baptiste (Matth. XI) où, à côté de l'acceptation très-formelle du titre (v. 5. 6. 14), se trouve (v. 11. 15) le rejet du sens que l'opinion vulgaire y attachait. Il est inutile de citer ici tous les endroits qui constatent cette antithèse, surtout aussi par la défense réitérée de publier les miracles et d'entraîner ainsi une population facilement séduite à des actes compromettants (Jean VI. 15). Cette explication, purement négative, ne nous conduit pas à notre but.

Mais voici un autre terme, qui promet de nous en dire davantage, par la raison qu'il est évidemment choisi par Jésus lui-même et préféré à tout autre, pour désigner sa personne. C'est le nom de Fils de l'homme, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, consigné dans des passages des quatre Évangiles, si nombreux, que nous ne pouvons songer à les citer tous. Or, il est hors de doute que cette formule doit être ce que nous appelons un nom propre, une désignation du Messie, appartenant à lui seul[1]. Des passages, comme Matth. X. 23; XIII. 37. 41; Marc

---

1. Nous laissons de côté l'explication patristique qui y voit l'assertion de la

II. 28, et d'autres encore, non-seulement autorisent, mais commandent cette interprétation. Cependant, pourquoi Jésus a-t-il préféré ce nom ? pourquoi s'en est-il servi si habituellement, que l'Église même l'a adopté plus tard (Act. VII. 56), tandis que de son vivant, d'après nos Évangiles du moins, personne ne l'emploie, ni en théorie, ni pour le lui appliquer ? On peut bien supposer que cette formule n'était pas absolument nouvelle et inconnue, car elle ne paraît pas avoir été incomprise; on peut la ramener à un passage très-connu de Daniel (VII. 13), sur lequel se fondait alors la christologie scolastique; mais cela ne suffit pas encore pour l'explication du fait. On a tort de dire que, de tous les noms du Messie, alors en usage, celui du Fils de l'homme était le moins glorieux, le plus modeste, et que Jésus l'a choisi par cette raison même, pour ne pas choquer ses auditeurs. Si la dignité messianique était implicitement revendiquée par l'emploi de ce nom, peu importait la valeur étymologique de ce dernier; la prétention restait la même; celui qui se parait du nom, réclamait l'honneur qui y était attaché.

Tout cela nous conduit à penser que Jésus, en adoptant ce nom distinctif, dans des circonstances où il n'hésitait point à se séparer du commun des mortels, pour occuper une place à part dans la cité de Dieu, avait en vue un sens que n'aurait pas exprimé tel autre nom consacré par l'usage, quand on voulait parler du Messie. Ce ne sera donc pas dans la sphère des idées eschatologiques, à laquelle appartient proprement cette

---

nature humaine de Christ, et les interprétations modernes qui prennent le terme pour une simple périphrase du pronom personnel, ou pour une indication de l'abaissement temporaire du Fils de Dieu. La première est inadmissible, parce que Jésus ne se trouvait jamais dans la nécessité de convaincre le monde qu'il avait un corps humain; la seconde, contraire d'ailleurs à l'usage de la langue hébraïque, est exclue par Act. VII. 56; la troisième par des passages nombreux, où le nom est donné au Messie glorifié.

dernière notion, que nous chercherons la pensée du Seigneur, mais dans celle des idées sotériologiques ou, pour mieux dire, des idées propres de l'Évangile. En effet, si le but suprême que l'Évangile propose à l'homme, est de tendre vers la perfection morale et la félicité, au moyen de la repentance et de la foi, il est évident que celui qui est le promoteur de cette repentance et l'objet de cette foi, doit être reconnu comme réalisant par lui-même la perfection dont les autres sont encore séparés par une distance plus ou moins grande. En disant : croyez en moi, saisissez la main que je vous tends, jetez votre fardeau sur moi ; en promettant le pardon des péchés à ceux qui auraient confiance en lui et le suivraient, il se pose implicitement comme l'homme normal et modèle, comme l'idéal de l'humanité[1]. Celui qui ne voudrait pas reconnaître cette conséquence, devrait commencer par trouver présomptueuses et fausses toutes les paroles, où Jésus a mêlé sa propre personne à l'enseignement moral et religieux qu'il offrait au peuple. Si nous ne nous trompons pas étrangement, ce n'est ni le fait matériel de l'incarnation, ni le fait théologique de la messianité, qui est déclaré par le nom du Fils de l'homme, mais bien le fait à la fois éthique et évangélique de la réalisation de l'idéal moral dans la personne de celui qui revendiquait le privilége d'un pareil nom. Nous savons bien qu'il y a de nombreux passages où la valeur de ce nom se réduit à celle d'un simple synonyme du Messie du dernier jour ; mais nous savons aussi que les évangélistes ont pu varier les expressions qui leur paraissaient synonymes, comme le prouvent suffisamment les passages parallèles où ils emploient des formules différentes. D'ailleurs, il ne s'agit pas ici de savoir

---

1. Il ne faut jamais perdre de vue qu'en hébreu le mot *fils* sert à désigner la qualité, et que, dans la phrase qui nous occupe et qui est très-fréquente dans l'Ancien-Testament, il n'a pas de valeur propre.

s'ils ont eux-mêmes sondé la profondeur d'une expression qui leur était devenue familière, mais de constater que dans la bouche de Jésus elle a pu et dû avoir ce sens.

Remarquons maintenant que Jésus n'expose ni ne décline nulle part ses titres à la position qu'il prend ainsi vis-à-vis de l'humanité; ou, pour être plus exact, rappelons que sa preuve consiste essentiellement à dire que l'examen qu'on pouvait entreprendre de sa propre vie et l'expérience intérieure qu'on devait faire de sa doctrine, glorifieraient l'une et l'autre (Jean VII. 17; VIII. 46)[1]. Dans la plupart des cas cependant il s'offre directement aux âmes confiantes, que leurs besoins d'abord, et bientôt la paix ainsi obtenue vont convaincre, mieux que tout argument, qu'elles ne se sont pas trompées dans le choix du chemin pour arriver à Dieu et à sa justice. Hâtons-nous d'ajouter que, si la théologie a dû s'enquérir de l'origine d'un pareil rapport, comme nous le verrons dans la suite de notre récit, l'histoire peut constater de son côté que de tous temps les bienfaits qui en doivent résulter pour les hommes, ont été indépendants des théories de la science.

Nous arrivons à un troisième nom donné au Seigneur, mais moins fréquemment que le précédent, celui de Fils de Dieu, υἱὸς τοῦ ϑεοῦ. Ce nom n'est pas employé par Jésus lui-même, mais par le peuple ou les disciples, excepté dans quelques endroits des discours insérés dans le quatrième Évangile,

---

1. C'est ici peut-être le cas de dire un mot encore de l'histoire de la tentation (Matth. IV. 1 ss.; Luc IV. 1 ss.), en tant qu'on peut ou doit la faire remonter à une communication que Jésus aurait adressée à ses disciples. Pour le moment il ne s'agit donc pas du fait matériel dont parle la lettre du texte, et sur lequel nous reviendrons plus bas (livre III, ch. VI), mais d'une instruction ayant pour but de faire ressortir l'antithèse entre le vrai et le faux messianisme. A ce point de vue, ce récit si diversement expliqué, exprimera pour nous l'idée que l'âme de Jésus était inaccessible à tout ce qui aurait pu le faire dévier de la voie qui, en le maintenant en rapport avec son Père, le conduisait à son but salutaire à l'humanité.

qui trouveront ailleurs leur explication théologique. Dans la bouche des juifs, le nom de Fils de Dieu équivaut certainement au titre de Messie (Matth. XVI. 17; XXVI. 63; comp. Marc XIV. 61, etc.), et nous examinerons plus loin quel sens ils pouvaient y attacher. En tout cas, leurs idées à cet égard ne sauraient déterminer pour nous la portée de l'enseignement évangélique. Jésus, en acceptant leurs hommages, ne se prononce pas sur la valeur à donner à l'expression dont ils les revêtent.

Cependant il n'est pas rare qu'il s'appelle lui-même simplement le *Fils*, υἱὸς, dans des phrases où il serait impossible de ne pas ajouter le génitif θεοῦ. Le peuple a dû l'interpréter ainsi (Matth. XXVII. 43). On trouve ce terme non-seulement dans des paraboles (Matth. XXI. 37; XXII. 2), mais encore dans l'enseignement direct (XI. 27; Marc XIII. 32; cp. Matth. XVII. 24 ss.).

On y joindra les passages où il appelle Dieu son Père, et qui sont tellement nombreux, que nous n'en citons aucun. Sans doute, selon lui, Dieu est le Père de tous les hommes, sans en excepter ceux qui doivent lui déplaire, et c'est même là une idée assez étrangère à l'ancienne économie. Mais au point de vue de l'Évangile, ce n'est que par la repentance et la foi qu'on devient véritablement un enfant de Dieu, en d'autres termes, lorsqu'on en est jugé digne (Matth. V. 9. 45; Luc XX. 36). Or, après ce qui a été dit dans les chapitres précédents et tout à l'heure encore, sur la position que Jésus prend vis-à-vis des hommes au point de vue moral, il est impossible de ne pas reconnaître que ce n'est pas dans ce dernier sens et par les mêmes moyens qu'il prétend avoir obtenu la qualité de Fils de Dieu.

Ainsi, sans forcer les textes, sans y introduire des idées venues d'ailleurs, nous arriverons toujours à y trouver l'affirmation positive, dans la bouche même de Jésus, d'une posi-

tion supérieure, d'une prérogative exceptionnelle, d'une place unique enfin, à laquelle d'autres ne peuvent aspirer qu'en venant à lui. Car il dit qu'on devient son frère, c'est-à-dire, Fils de Dieu comme lui, en faisant la volonté du Père (Matth. XII. 50 *et parall.*); or, pour faire cette volonté, il faut la connaître, et c'est lui seul qui peut nous l'apprendre. Car c'est lui seul qui est le révélateur du Père auprès des hommes (Matth. XI. 27; Luc X. 22); comme il est aussi le représentant des hommes auprès du Père, protecteur ou accusateur selon qu'ils se seront placés eux-mêmes à son égard dans un rapport de soumission ou de reniement, de confiance ou d'hostilité (Matth. X. 32; Luc XII. 8).

Dans toutes ces formules et par conséquent aussi dans les idées religieuses qu'elles représentent, nous découvrons donc la conviction aussi profondément sentie que clairement exprimée, d'un rapport plus intime et plus élevé, qui unit à Dieu celui qui a pu s'offrir à l'humanité comme son consolateur et son rédempteur. S'il parle ailleurs de son obéissance à Dieu dans l'accomplissement de son œuvre généreuse, si les angoisses du moment suprême lui serrent le cœur sans troubler son esprit et sans ébranler sa résolution (Matth. XXVI. 39); si nous voyons même que, malgré l'admirable sûreté de son regard prophétique, son savoir n'est pas absolu (Marc XIII. 32), ces faits, loin d'affaiblir notre foi, ne feront que resserrer les liens qui doivent nous attacher à lui : nous le voyons, pour ainsi dire, placé mieux à notre portée, et ses perfections ne nous en apparaîtront que plus sublimes.

Constatons encore que de tout ce que nous venons d'entendre de la bouche de Jésus sur son rapport particulier avec Dieu, nous avons dû recevoir l'impression positive que ce rapport a une base essentiellement éthique. C'est du moins ce qui résulte de l'ensemble des passages que nous avons trouvés à analyser. On découvrira facilement que ce fait,

d'ailleurs suffisamment établi par une exégèse consciencieuse, contient à son tour un problème que la réflexion, même sans s'élever à la hauteur d'une étude spéculative, n'a pas dû trouver résolu dans ce qui vient d'être exposé. En d'autres termes, le rapport éthique, s'il est réellement tel que nous venons de le dépeindre, ne s'explique pas par lui-même, ni surtout par les analogies que peut fournir l'expérience historique de l'homme. On est nécessairement conduit à le comprendre comme la manifestation d'un rapport métaphysique, bien autrement élevé encore, et absolument en dehors de tout ce que notre monde à nous et son histoire peuvent produire ou expliquer. A en juger d'après la narration des trois évangiles synoptiques, Jésus, dans son enseignement, s'est borné à éveiller pour sa personne la foi du cœur, sans s'arrêter à satisfaire la juste curiosité de l'intelligence. D'après le quatrième évangile, il en aurait dit davantage, au risque de n'être pas toujours bien compris. Quoi qu'il en soit, la conviction religieuse des disciples, dont les récits sont ici nos premières sources, parce que c'est par eux que nous connaissons leur Maître et le nôtre, s'est tout d'abord, ou du moins bientôt formée d'après ce dernier point de vue, qui prédomine généralement dans la théologie apostolique. Mais nous n'avons pas voulu mêler ensemble des témoignages divers, des formules trouvées par la réflexion sur les faits donnés, avec les simples et naïfs souvenirs d'une tradition d'autant plus précieuse qu'elle n'a pas traversé l'école; et en tout cas nous nous ferons un devoir de recueillir scrupuleusement dans nos autres sources, et à l'endroit convenable, tout ce qui a servi depuis à la théologie ecclésiastique de point de départ pour sa propre spéculation.

CHAPITRE X.

De l'Église.

Tout ce que nous avons vu dans les derniers chapitres de faits religieux appartenant en propre à l'enseignement de Jésus, peut être qualifié de purement subjectif et individuel. Tout ce que nous avons constaté d'essentiel dans l'œuvre du salut, nous l'avons vu se passer entre Dieu et l'individu humain par la médiation du Sauveur et la communication du Saint-Esprit.

Mais la nouvelle vie religieuse que Jésus voulait réveiller dans le monde ne devait pas se renfermer dans cette sphère étroite. L'homme qui partout ailleurs dans les cercles variés de son activité intellectuelle et physique aime à se rapprocher de ses semblables, à réunir ses forces aux leurs, à satisfaire, enfin, son besoin inné d'association, ne devait pas rester isolé dans la sphère la plus élevée, la plus noble de sa vie. Jésus, qui connaissait si bien la nature humaine, la portée de ses instincts et la mesure de ses forces, a dû encore lui donner la première impulsion de ce côté-là, tant pour assurer le succès des efforts individuels que pour faciliter la réalisation du grand but de l'humanité.

La vie religieuse, fondée et nourrie par Jésus, devait avoir son côté social ou ecclésiastique.

Ceux qui ont accompli en eux la grande métamorphose spirituelle dont la conversion et la foi sont et les éléments et les symptômes, se trouvent naturellement placés les uns envers les autres dans un rapport bien plus intime qu'avec

le monde du dehors. Le principe nouveau qui les anime et les dirige est le même pour tous, et la communion spirituelle de tous avec Jésus implique nécessairement une communion de tous entre eux. Jésus qui a voulu la première, a voulu indubitablement aussi la seconde, et l'idée même du royaume de Dieu que nous avons vue se placer en tête de toutes les autres idées évangéliques, a dû nous faire entrevoir cette seconde phase du nouvel ordre des choses.

Jésus a voulu fonder une Église. Le but de cette fondation ne pouvait être que de conserver et de fortifier, dans les individus, la nouvelle vie par le contact mutuel et l'influence réciproque, et de la propager dans des sphères de plus en plus étendues.

On ne rencontre que très-peu de passages dans les discours de Jésus où il soit fait allusion à cette face de son œuvre. Ce fait, il ne faut pas l'attribuer à un moindre degré d'importance que le Seigneur y aurait attaché ou à un capricieux oubli de la tradition. Pour Jésus, la chose essentielle était de jeter la semence dans les cœurs, afin qu'elle y germât et fructifiât d'après le cours naturel des choses et la force intrinsèque qu'elle possédait. Il savait très-bien que le laboureur n'a qu'à déposer le bon grain dans une terre bien préparée; le reste suit le cours de la nature : le germe se développe; la tige pousse; l'épi se forme, se garnit de grains et mûrit sans que l'homme ait besoin de s'en soucier davantage (Marc IV. 26 ss.). Un beau jour la moisson est prête; le royaume de Dieu est établi; l'Église est organisée. Nous nous servons à dessein de ce dernier terme, quoique dans un sens différent de celui où il est employé vulgairement. Nous avons voulu insister sur ce fait que l'Église chrétienne, dans la pensée de son fondateur, devait être un produit *organique* du germe religieux qu'il avait semé lui-même, ses formes

comme ses progrès se développant spontanément en vertu de ce que nous pourrions appeler l'instinct de formation, par analogie avec ce qui a lieu dans le monde physique. Malheureusement les choses ne se sont pas passées ainsi dans l'histoire. On n'a que trop souvent remplacé par des formes artificielles et des moyens violents ce que la nature intime de l'Évangile aurait produit librement si on l'avait laissée agir.

Néanmoins, nous n'avons pas besoin de nous contenter de simples raisonnements pour prouver que l'idée d'une Église, d'une association religieuse entre les siens, ayant un but spécial et des moyens propres, n'était rien moins qu'étrangère à la pensée de Jésus. Il ne la prévoyait pas seulement comme une conséquence naturelle de ses principes, il la voulait comme une condition de leur triomphe; il en posait la loi et la limite; il en réglait même les symboles. Nous nous arrêterons un moment à ces détails.

Il est d'abord facile de voir que le Mosaïsme, comme institution extérieure et positive, dans ses formes et dans ses rites, était virtuellement anéanti par ce procédé de spiritualisation, auquel il devait se soumettre. Ce qui l'avait conservé jusque là, c'était précisément sa forme, c'était son culte, sa circoncision, ses sacrifices, ses jeûnes. Tout cela perdait sa valeur dans le nouvel ordre de choses, et à moins que ces anciennes formes fussent remplacées par des formes nouvelles (Matth. IX. 17 *et parall.*), les disciples de Jésus, accoutumés par leur éducation à ne pouvoir séparer l'idée religieuse de sa manifestation extérieure, auraient eu une peine extrême à saisir cette idée et à la conserver à son tour, bien que son essence même facilitât beaucoup cette conservation. Sans doute, Jésus ne rompit pas brusquement avec la Synagogue; mais c'est parce qu'il ne songeait pas à lui opposer son Église; il voulait, au contraire, transformer la première; infiltrer dans ce corps,

languissant de marasme, la séve pure et puissante de son Évangile et l'élever ainsi à une vie nouvelle de jeunesse et de santé.

En recherchant maintenant dans les discours de Jésus les traces de l'idée d'une Église à fonder par et pour les croyants, nous rencontrons d'abord le passage Matth. XVIII. 17, où il est parlé d'une ἐκκλησία, en présence de laquelle, dans certains cas, un frère qui aurait manqué à ses devoirs, doit être réprimandé. Nous n'hésitons pas à déclarer que ce passage ne peut en aucune façon nous servir ici directement. Un principe moral, comme celui dont il s'agit ici, dès qu'il est formulé, doit pouvoir être appliqué de suite. Mais pour que cela pût être le cas ici, il aurait fallu d'abord fonder une Église extérieurement, l'organiser comme association régulière et l'investir de priviléges et d'attributions. Or, rien de pareil n'a existé du vivant du Seigneur, et il n'y a aucune trace qu'il ait entrepris de créer *formellement* une institution de ce genre. Nous en concluons que le discours en question ne nous est point parvenu dans sa forme primitive, et que le mot ἐκκλησία a pu s'y glisser à une époque où il représentait quelque chose d'actuel et de positif. Nous nous contenterons d'y recueillir la pensée d'une fraternité plus intime entre tous ceux qui voulaient régler leur vie d'après les maximes du Maître. De là à une Église constituée il y a du chemin à faire, et rien ne nous autorise à penser que Jésus ait voulu franchir la distance d'un seul coup.

Nous arrivons au même résultat en analysant l'image du berger et du troupeau, qui très-certainement était l'expression adéquate de l'idée ecclésiastique primitive et à laquelle Jésus pour cela même revient plusieurs fois. Il est évident que le rapport des brebis entre elles dérive ici de l'unité de la direction supérieure et non point d'une

organisation sociale qui attribuerait différentes positions aux individus qui composent le troupeau (cp. Matth. IX. 36; Marc VI. 34; Luc XII. 32; Matth. XXVI. 31 *et parall.*). Après s'être proclamé lui-même le berger, il confie à ses disciples le soin de le remplacer dans la conduite des brebis (Jean X. 1 ss.; XXI. 15 ss.). Le troupeau restera donc réuni même après son départ, et sera toujours le sien, toujours séparé de ce qui ne s'y est pas associé; mais l'image ne va pas au delà, et ne parle pas d'une action à exercer par les individus qui le composent sur le développement des formes.

Il y a un autre passage encore qui exprime l'idée de l'Église d'une manière en apparence plus rigoureuse et plus complète. C'est Matthieu XVI. 19, où Pierre, représentant en cela ses condisciples (Jean XX. 23), est investi de ce que l'on a appelé plus tard la puissance des clefs, c'est-à-dire, le droit de refuser ou d'accorder l'entrée dans la communauté et par suite la participation aux espérances de ses membres (Matth. XXV. 10). Il est évident que l'Église apparaît ici comme une société close, représentée par l'allégorie d'un local ou d'une habitation fermée et dont la porte ne s'ouvre que par la volonté de ceux qui ont reçu, dans l'organisation sociale établie entre les habitants, le droit de donner accès à d'autres encore[1]. En s'arrêtant exclusivement au passage cité en premier lieu, on a pu y trouver l'établissement d'un privilége réservé à Pierre seul. Mais cette manière de voir, réfutée d'ailleurs par le passage parallèle du quatrième Évangile, l'est bien davantage encore par cette considération, que dans ce cas les prévisions de Jésus et les institutions qu'il

1. Δέειν et λύειν, lier et délier, sont des mots qui s'expliquent par le mécanisme particulier des serrures anciennes.

entendait fonder, auraient été circonscrites dans des limites fort étroites; or, nous verrons bientôt que son regard prophétique embrassait un avenir illimité et les besoins de générations lointaines pour lesquelles ses premiers disciples ne devaient plus travailler directement.

Il y a du reste des preuves plus directes que ce gouvernement de l'Église, dans la pensée de Jésus, ne devait pas être celui d'une hiérarchie à la tête de laquelle aurait été placé un chef visible. Jusqu'à la fin des choses, lui seul est le berger (Matth. XXV. 32), le directeur suprême des siens, tant pour l'instruction qu'ils ont à recevoir (Luc X. 22, *et parall.*), que pour le règlement définitif de leurs destinées. C'est aussi pourquoi ils n'ont rien à craindre du monde (XII. 32). Mais Dieu a besoin d'ouvriers pour sa moisson; il fait un appel à plusieurs (X. 2) pour y travailler; il leur distribue les moyens de seconder ses vues, des talents (XIX. 11 ss.; Matth. XXV. 14 ss.)[1] à faire valoir et fructifier au profit de la chose publique. Il loue et récompense chacun de ses serviteurs selon la mesure des efforts qu'il aura faits, et des résultats qu'il aura obtenus, et la récompense consistera en une plus grande extension de la tâche qu'il assignera à chacun, en une sphère d'activité plus vaste, et offrant plus de chances encore de servir utilement la cause de Dieu. C'est le travail profitable au plus grand nombre qui constitue le salaire de la fidélité dans le ministère des petites choses (οἰκονομία, Luc XII. 42; cf. XIX. 17). S'il y a ici quelque privilége, il n'est pas du moins inhérent aux personnes, mais à la peine qu'elles se donnent, et l'émulation bienfaisante qui soutiendra leur zèle, tend de plus en plus à changer le privilége en une attribution universelle.

Enfin, l'intention, de la part de Jésus, de fonder une Église, c'est-à-dire, de réunir plus étroitement entre eux les disciples

1. La version donnée par Luc de la parabole des talents, y mêle des éléments étrangers dont nous devons faire abstraction ici.

qu'il aurait gagnés, résulte de l'institution des deux rites du Baptême et de la Cène[1].

Le baptême existait avant Jésus. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la question tant controversée de son origine. Nous admettons volontiers que la forme sous laquelle il nous est connu par l'histoire du Nouveau-Testament, ne remonte pas au delà de Jean-Baptiste. L'idée religieuse qui s'y rattache est plus importante pour nous que la question d'antiquité. Or, les évangiles rapportent un mot de Jean-Baptiste, qui peut nous servir de point de départ pour constater cette idée (voy. ci-dessus page 148). Il aurait dit (Matth. III. 11 *et parall.*): Moi, je vous baptise avec de l'eau; après moi viendra celui qui vous baptisera d'esprit saint et de feu. Il est évident que par cette antithèse le baptême de Jésus est représenté non-seulement comme supérieur, mais comme le seul essentiel et digne d'être recherché; celui de Jean ne peut avoir qu'une valeur relative. Et comme la différence, dans la bouche du prophète qui la signale, n'est pas tant attribuée à la position respective des personnes qui confèrent le baptême, qu'à la nature objective de ce dernier, à l'eau et à l'esprit (car le feu n'est que le symbole de celui-ci)[2], il s'ensuivra que dans l'Église chrétienne aussi cette distinction entre les deux baptêmes, l'un matériel, l'autre spirituel, doit être maintenue, le premier ne devant jamais avoir que cette valeur relative dont

1. Nous citons ici plusieurs de nos thèses académiques sur ces deux sujets, bien qu'elles ne se bornent pas à les étudier dans les discours de Jésus-Christ exclusivement. Sur le baptême, MM. Eug. Montet (Mont., 1837); Chr. F. Schmidt (Str., 1842); L. Vivien (Str., 1850); sur le baptême des enfants en particulier: Fr. R. Boissière (Str., 1848); sur la Cène: A. Wabnitz (Str., 1838); L. Roger (Mont., 1841). La littérature allemande est ici trop riche pour que nous entreprenions de l'indiquer.

2. Voy. Act. II. 3; Rom. XII. 11; 1 Thess. V. 19; 2 Tim. I. 6, etc. C'est une exégèse bien maladroite qui prend πῦρ, dans les passages cités dans le texte, pour le feu des peines infernales.

nous parlions, et au-dessus de laquelle le baptême de Jean ne s'élève pas.

Cette valeur relative, nous pourrons la caractériser d'une manière plus précise comme symbolique, c'est-à-dire, comme représentant d'une manière extérieure et visible un fait intérieur et moral. Peut-être même à cet égard sommes-nous autorisés à admettre une gradation entre le baptême de Jean et le baptême chrétien; le premier, quant à sa signification, étant restreint à l'idée et au fait de la μετάνοια, qui par elle seule ne renfermait pas autre chose que la résolution de changer de vie, et une déclaration dans ce sens, à la suite de laquelle l'immersion dans l'eau représentait l'ablution, la purification des anciennes souillures. A côté de cela, il y avait encore l'idée d'une préparation au royaume de Dieu, d'une aptitude à être compris par le Messie futur parmi ceux qui composeraient son peuple. Car il ne faut pas oublier que l'usage attachait au mot βαπτίζειν la notion générale d'un rapport intime entre une personne et un état de choses quelconque, la notion d'une destinée, d'une phase de l'existence, et d'une espèce d'initiation qui y préparait l'homme (Luc XII. 50; Marc X. 38).

Quant au baptême chrétien, on voit par Marc XVI. 16, qu'il va bien au delà de la sphère de la μετάνοια. Il n'est conféré que lorsque la foi s'est déjà manifestée, lorsqu'elle a été produite par la prédication. Dès que la foi est constatée par la profession, le baptême vient y mettre le sceau, et la constater d'une manière positive, et pour ainsi dire officielle. Si le baptême était ici autre chose qu'un symbole, nous ne concevrions pas comment il pourrait se placer après tout le reste. Évidemment, ce n'est pas lui qui produit ou provoque la rémission des péchés. La μετάνοια et la πίστις existent déjà de fait, le pardon, ἄφεσις, qui en est la conséquence nécessaire et immédiate, est donc également intervenu, et le baptême

est la réprésentation extérieure et matérielle d'un fait consommé intérieurement et spirituellement.

Ainsi le baptême est l'acte extérieur et symbolique de la réception d'un membre de la communauté. Car il se rapporte aux trois idées fondamentales de la religion de Christ, à la trinité religieuse et morale de l'Évangile, qu'il ne faut pas confondre avec la trinité métaphysique et spéculative de la théologie. Il suppose : 1.° la profession de foi en Dieu le Père, le saint et le miséricordieux, deux attributs dans lesquels la morale et la religion évangélique ont leurs racines; 2.° la communion avec le Fils de Dieu, laquelle promet et garantit le pardon du passé et le triomphe sur le péché pour l'avenir; 3.° la certitude de la participation à l'Esprit de Dieu, par laquelle le nouveau rapport de l'homme avec son créateur et son juge est fondé et entretenu, à l'effet de porter des fruits pour l'éternité. Voilà le sens du passage Matth. XXVIII. 19; compris de cette manière, il ne sera plus exposé au reproche d'être une formule scolastique empruntée à une autre époque, et inexplicable dans la bouche de Jésus. Lors même qu'on devrait penser que la forme succincte, et pour ainsi dire sacramentelle de cette formule, est due à un usage ecclésiastique introduit depuis plus ou moins longtemps, la chose essentielle, l'idée qu'elle contient et qu'elle exprime, pourra d'autant mieux être regardée comme appartenant à Jésus qu'au fond l'ensemble de son enseignement la reproduit partout.

Si le baptême est le rite symbolique de l'introduction du croyant dans l'église évangélique, la sainte cène sera celui de la communauté permanente avec elle et avec son chef. On peut regretter que le récit de son institution (Matth. XXVI. 26; Marc XIV. 22; Luc XXII. 19) ait, par sa brièveté même, changé en une pomme de discorde ce qui devait être le symbole de l'unité; cependant les textes cités nous ménagent toujours la possibilité de nous rendre compte de l'idée du rite.

Nous avons déjà eu l'occasion de le considérer dans ses rapports avec le fait de la rédemption ; nous devons en compléter l'analyse sous d'autres points de vue.

Les deux premiers Évangiles ne disent rien sur le but de l'institution de la cène. Les paroles de Jésus rapportées par eux se bornent à rappeler le but de sa mort et à désigner le pain et le vin qu'il présentait à ses disciples comme son corps et son sang. Rien ne nous autorise à combiner ces deux faits de manière qu'il en résultât l'idée d'un lien de causalité entre la participation matérielle à la cène et le pardon des péchés. A cet égard nous aurions tort sans doute d'adopter ici une interprétation qui s'est trouvée inadmissible relativement au baptême. Matthieu, en ajoutant la recommandation expresse que *tous* les disciples bussent dans le calice, et Marc, en racontant qu'ils le firent en effet, semblent dire que dans la pensée du Seigneur cette participation universelle était l'un des éléments dans la signification du rite ; en d'autres termes nous pensons que la communauté des croyants entre eux, d'ailleurs si naturellement représentée par un repas fraternel que sanctifiait le souvenir du Seigneur, entrait bien au fond pour quelque chose dans le choix de la forme du sacrement. C'est du moins ainsi que les Apôtres paraissent l'avoir compris (1 Cor. X. 17 ; XI. 25).

Mais ce n'est pas tout assurément ; ce n'est pas même la chose principale. Les deux autres relations ajoutent ces paroles de Jésus : Faites ceci en mémoire de moi. Cette ἀνάμνησις ne peut pas être restreinte à un simple souvenir, à une commémoration verbale. Jésus n'avait pas à craindre que ses disciples l'oubliassent. Nous y voyons un lien plus intime entre eux et lui, un attachement personnel qui n'était pas et ne devait pas être du domaine de la mémoire seule, tout aussi peu que la fraternité dont nous parlions tout à l'heure devait se circonscrire dans la sphère d'une charité de bienfaisance et de secours mutuels. En un mot, ou nous nous trompons

étrangement sur le sens des paroles du Seigneur, ou il a voulu instituer cette cène, comme un symbole permanent de la foi qui devait relier ses disciples à sa personne dans le sens le plus intime et le plus profond de ce mot. De même que le baptême se rapporte plus particulièrement au premier élément de la nouvelle existence, à la repentance et à la conversion (μετάνοια), tout en supposant qu'elle s'accomplira par la foi; de même la cène se rapportera de préférence à cette dernière (πίστις) tout en supposant qu'elle s'est établie sur la base indispensable de la conversion. Nous voyons ainsi chaque croyant doté de sa part du bienfait obtenu par la mort de Christ, et dont il est fait mention dans les paroles même de l'institution. Ce sera une jouissance, une grâce permanente, fondée sur une foi, sur une union permanente aussi, et constatée extérieurement par une participation sans cesse réitérée à la table du Seigneur jusqu'au moment de son retour. Si l'on devait croire que nous mettons trop de choses dans les simples paroles rapportées par nos textes, nous pourrions invoquer le témoignage de Paul qui nous a donné l'exemple de cette interprétation (T. II. p. 212). Nous sommes du moins bien convaincu que nous n'y avons pas mis trop peu. L'idée de la transsubstantiation avec tout ce qui l'a précédé dans l'ancienne Église et les modifications partielles qu'elle a subies dans la théologie protestante, ne nous paraît pas autorisée par les textes. Elle se heurtera toujours contre des difficultés insurmontables.[1]

1. Notre tâche ne peut pas être de critiquer les formules ecclésiastiques. Cependant pour ne pas avoir l'air de reculer devant les questions ardues ou de les éluder, nous nous permettrons de rappeler : 1.° que Jésus, en disant τοῦτ' ἐστί, était assis vivant devant ses disciples; 2.° que la formule employée par Luc v. 20 et Paul v. 25, ne s'accorde pas avec l'interprétation mystique du mot ἐστί; 3.° que des passages nombreux (comme Matth. XIII. 37 ss.) prouvent le peu de nécessité de cette dernière; 4.° que les versets 29 de Matth., 25 de Marc et 18 de Luc disent que Jésus a bu lui-même avec ses disciples, et qu'il nomme ce qu'il a bu γέννημα τῆς ἀμπέλου, le fruit de la vigne.

CHAPITRE XI.

De l'avenir.[1]

Jusqu'ici, l'enseignement positif de Jésus, tel qu'il nous est fourni par la tradition des premières Églises, a pu nous paraître généralement clair et précis. Sans doute, nous avons rencontré des points sur lesquels nous aurions désiré en apprendre davantage, ou que la spéculation théologique a pu largement exploiter, mais toujours, ce que nous avons lu dans nos documents, a suffi pour nous orienter. Mais voici venir un dernier fait, qui rentrait nécessairement dans la sphère des conceptions religieuses du Maître, et très-certainement aussi dans celle des communications qu'il faisait à ses disciples et sur lequel pourtant tout semble devoir rester pour nous obscurité, difficulté et problème. Nous voulons parler de ses révélations au sujet de l'avenir.

En nous laissant aller aux impressions premières et naturelles que nous recevons des passages les plus saillants et les plus explicites des trois premiers Évangiles concernant cette matière, voici à peu près la série des prédictions que nous recueillons de la bouche du Seigneur.

---

1. Nous mentionnerons ici quelques thèses sur les choses finales qui exposent la doctrine du Nouveau-Testament tout entier. Sur l'immortalité : A. Weber (Str. 1830), C. Zang (*ib.* 1835) ; sur l'état des âmes après la mort : A. Rittelmeyer (Str. 1840) ; sur la parousie : J. Weber (*ib.* 1841) ; sur la résurrection : L. Dussaud (*ib.* 1833), C. Ver-Huell (Mont. 1843), F. Lasserre (Str. 1846) ; M. Krieger (Mont. 1848) ; sur le jugement : J. Vincens (Mont. 1840) ; sur l'éternité des peines : F. Puaux (Mont. 1843), F. Lucius (Str. 1844) ; sur le royaume messianique : G. Filleux (Str. 1836).

L'ordre de choses actuel dans le monde et dans l'humanité (ὁ αἰὼν οὗτος) aura son terme (συντέλεια, Matth. XIII. 39. 49), et cela très-prochainement, avant que la génération alors présente et contemporaine soit passée (Matth. XVI. 28; XXIV. 29. 34; X. 23; cp. Luc XXI. 31). Il y aura, est-il dit formellement, parmi les personnes écoutant en ce moment même les paroles du prophète, quelques-unes qui ne mourront pas avant que les choses, dont il va être question, soient arrivées.

Ce terme final est une immense révolution, précédée de calamités terribles, semblables aux douleurs de l'enfantement (ὠδῖνες, Matth. XXIV. 8 *et parall.*) et annoncée par des phénomènes extraordinaires dans la nature (XXIV. 23 ss. *et parall.*). Quand elle éclatera, le Christ paraîtra (ἀποκαλύπτεται, Luc XVII. 30) dans sa gloire céleste, au son des trompettes, dans les nuages, entouré de ses anges, et procédant immédiatement à la résurrection (παλιγγενεσία, Matth. XIX. 28, ἀνάστασις, Luc XIV. 14) des morts et au jugement dernier (XVI. 27; XXIV. 30. 31. 37; XXV. 31; XXVI. 64 *et parall.*).

Dans ce jugement, les hommes seront divisés en deux catégories, rigoureusement séparées l'une de l'autre (Matth. XXV. 33), selon les œuvres de leur vie. Les uns seront récompensés, les autres punis. Ces récompenses et ces punitions seront extérieures et matérielles comme le jugement lui-même, comme toutes les autres scènes que nous venons de décrire. Les uns entreront dans un beau jardin (παράδεισος); ils y seront admis à un festin, présidé par Abraham, et auront l'honneur de s'y asseoir à côté du patriarche (Matth. VIII. 11; Luc XVI. 22; XXII. 30; XXIII. 43; cp. Matth. XXVI. 29); les apôtres, en particulier, en récompense de leur dévouement, y siégeront comme juges, pour juger les douze tribus d'Israël (Matth. XIX. 28 *et parall.*) et alors commencera le royaume. Les autres iront dans la Géhenne (γέεννα,

Matth. V. 22, X. 28, etc.), c'est-à-dire dans un endroit ténébreux (VIII. 12; XXV. 30) mais en même temps plein de feu, où ils seront livrés à des tourments et rongés par les vers (Matth. XIII. 42. 50; XXIV. 51; XXV. 30. 41; Marc IX. 43, etc.). Les peines des uns et les plaisirs des autres seront également éternels (*loc. cit.*, Matth. XVIII. 8; Marc III. 29).

Toutes ces peintures sont claires et simples; elles n'offrent rien d'équivoque; il n'y a pas un mot qui trahisse une arrière-pensée, qui nous fasse entrevoir une signification cachée, qui les réduise à une valeur purement figurée et parabolique. Il est évident que les narrateurs qui nous servent ici de guides, ont pris tout cela au pied de la lettre et qu'il ne leur est pas resté une ombre de doute à cet égard.

Et pourtant ces tableaux, cet ensemble de prédictions, font naître dans notre esprit, à nous, des doutes bien graves et deviennent pour nous autant d'énigmes, à cause de leur simplicité même. Comment donc! Dans toutes les parties de son enseignement, Jésus a eu tant de choses nouvelles à révéler à l'humanité, une perspective si surprenante, si inattendue, s'est ouverte partout où notre regard, dirigé par lui, vient à plonger dans les mystères de la Providence, et ici il n'aurait eu qu'à répéter ce que le plus vulgaire rabbin prêchait depuis longtemps dans la Synagogue? il n'aurait eu qu'à couvrir de son nom une doctrine qui, par cela même qu'elle était complétement inconnue aux prophètes de l'Ancien-Testament, et très-positivement antérieure aux prophètes du Nouveau, trahissait suffisamment son origine humaine? Sa religion, partout ailleurs si pure, si spirituelle, si essentiellement dégagée de tout alliage terrestre, aurait eu pour couronnement une eschatologie aussi grossièrement matérialiste? Les œuvres des hommes, car notez bien qu'il n'est question ici que des œuvres et non d'autre chose, les œuvres des hommes, si universellement imparfaites et défectueuses, donneraient lieu

à une séparation telle, que le moins coupable des réprouvés serait séparé par un abîme et pour toujours, du moins méritant des élus? Les péchés de l'âme aboutiraient à des tourments du corps, à des tourments tristement copiés sur ceux qu'avait inventés l'atrocité des tyrans? L'accomplissement des devoirs, qui apparaît si souvent aux mortels comme un sacrifice plein d'abnégation, mais que Jésus a voulu leur rendre naturel et désirable par-dessus toutes choses, nous serait tout à coup recommandé par la perspective de jouissances que les païens avaient bannies des champs élysées, par la promesse d'un repas sans fin? Ce même Jésus, qui avait une connaissance si admirable du cœur de l'homme, des dispositions du siècle et des voies de Dieu, qui, partout ailleurs, se montre si profondément initié dans les décrets de la Providence, lui, dont le regard n'était jamais troublé par un entraînement enthousiaste, jamais fasciné par le mirage d'une imagination ardente et passionnée, il se serait laissé aller à des espérances aussi fantastiques sur l'avenir le plus prochain, espérances basées non sur une appréciation de la marche naturelle des événements, mais sur les rêveries les plus extravagantes du fanatisme patriotique des exaltés de son peuple? A côté de tant d'autres prédictions, ratifiées par l'événement, et qui démontrent la lucidité de son coup d'œil prophétique, la justesse de sa science de l'avenir, nous trouverions une erreur si grossière, un démenti si cruel, donné par l'histoire à la promesse la plus solennelle?

C'est ce dernier fait surtout qui a créé des embarras aux théologiens, quoiqu'il ne soit pas le plus inexplicable. Ils se sont donné une peine infinie pour s'en débarrasser d'une manière plus ou moins plausible, et comme il arrive toujours, l'exégèse complaisante a découvert différents expédients passablement contradictoires, pour faire disparaître du texte ce qu'il avait de plus gênant. Nous ne nous arrêterons pas à

les reproduire ou à les réfuter en détail. La science historique, qui a conscience d'elle-même et de la vérité de fait qu'elle peut constater, dédaigne d'en plaider la cause contre de si pauvres adversaires[1]. Aucun de ces expédients ne résiste à un sérieux examen; l'erreur s'attache toujours à quelque côté de la promesse; notre sentiment est toujours blessé d'un dénouement si peu en harmonie avec le reste d'un enseignement aussi sublime, et se refuse instinctivement à admettre que Jésus ait pu se tromper à ce point, dans l'appréciation des chances de succès de son œuvre. Après cela, il y a encore la circonstance très-remarquable, que le quatrième Évangile ne dit pas un mot de toutes ces choses, ni ne prête au Seigneur aucune parole qui confirmerait les discours que nous venons d'analyser.

Dans cet état des choses, il est de notre devoir d'examiner s'il n'y a pas, dans les discours attribués à Jésus, d'autres matériaux encore que ces réminiscences du judaïsme, des avertissements avec lesquels il nous serait possible d'entrevoir ou même de prouver que son enseignement eschatologique a dû avoir une autre portée que celle qui se présente au premier coup d'œil. On voudra bien remarquer qu'en faisant cette recherche, nous n'entreprenons pas la critique de ce que nous venons d'exposer comme un résultat de l'exégèse, au point de vue d'un système philosophique quelconque; il s'agit toujours de procéder historiquement et de ne pas s'arrêter à la première impression, tant qu'il reste la perspective de découvrir quelque vérité, cachée à un regard superficiel.

Jésus ne se faisait pas la moindre illusion sur le rapport qui existait entre son but et son enseignement d'un côté et les dispositions du monde, de l'autre. Il était loin

---

1. M. Scherer a inséré un excellent article de critique à ce sujet dans le second volume des Mélanges de la Société théologique de Strasbourg. 1851.

d'attendre un triomphe prompt et éclatant, amené peut-être par une précipitation miraculeuse des faits; mais il n'en était pas moins complétement rassuré sur l'issue définitive de la lutte provoquée par lui entre le bon et le mauvais principe dans ce monde. Le premier fait prouve que son esprit était entièrement dégagé de tout enthousiasme fanatique, entièrement éloigné de toute idée d'employer des moyens violents ou révolutionnaires; le second fait doit nous faire voir qu'il portait, dans sa conscience la plus intime, la conviction profonde et inébranlable de l'origine de sa doctrine et de l'harmonie de son but avec les desseins généraux de la Providence.

Il prévoyait la guerre et la discorde à la suite de sa prédication. Le premier effet de son Évangile de paix devait être de faire dégaîner les épées, de diviser les hommes, de rompre les liens les plus sacrés (Matth. X. 34; Luc XII. 49); mais il prévoyait aussi une belle et riche moisson; il voyait en perspective la ruine du royaume du malin (Luc. X. 18). Entre le moment présent et le but définitif, il se plaisait à contempler une longue et lente période de fermentation, de purification, de progrès. Il savait, il aimait à répéter qu'un grain presque imperceptible, jeté dans un sol bien disposé, arrive à former un arbre puissant, sans que la force de l'homme y fasse rien, et uniquement par l'action aussi sûre qu'insensible des forces naturelles que Dieu a déposées, et dans le grain et dans le milieu qui le reçoit, et sur le jeu mystérieux desquelles la Providence ne cesse de veiller (Matth. XIII. 31). Il savait qu'une très-petite quantité de levain, mêlée à une grande masse de farine pêtrie, finit par communiquer sa propriété, agréable et utile à la fois, à tout le reste (v. 33). L'idée du développement lent et progressif de l'humanité sous l'action bienfaisante de l'élément évangélique, est représentée sous

ces deux emblèmes d'une manière si claire et si transparente qu'à eux seuls ils prouvent que celui qui les a inventés ne peut avoir nourri l'espoir d'une révolution subite, destinée à changer la condition du genre humain d'une manière brusque et violente. Ce n'est pas ainsi que la Providence veut procéder : loin de méditer l'extirpation de l'ivraie pour une époque prochaine et tant que les bonnes herbes, encore tendres et délicates, risqueraient de périr en même temps, le maître du champ (v. 30) attend patiemment la maturité définitive de ses semailles, dont lui seul connaît le moment, et il se réserve de donner ses ordres aux ouvriers quand il sera temps de se mettre à l'ouvrage.

Tout ce développement progressif, cette croissance aussi assurée dans sa marche qu'imperceptible au regard, devait aboutir à un double terme, l'un absolu ou général, l'autre relatif ou individuel, et qui n'ont que trop souvent été confondus, surtout par les premiers auditeurs du Seigneur et leurs successeurs immédiats. Cette confusion résultait d'abord d'une certaine analogie naturelle que présentaient les deux sphères, mais plus particulièrement des préjugés populaires qui dominaient l'esprit des disciples, et que Jésus ne jugea pas à propos de combattre directement. Ces deux sphères avec leurs termes respectifs sont la carrière de chaque homme, aboutissant à sa mort temporaire et à la fixation de sa destinée ultérieure relativement au royaume de Dieu, et la marche de l'humanité entière vers son grand but, la réalisation de ce royaume.

L'heure de la mort est incertaine; elle viendra inopinément comme le voleur dans la nuit (Luc XII. 39); mais elle viendra sans faute; le Seigneur visitera les siens : heureux ceux qui seront préparés à le recevoir (v. 37)! La mort frappe tantôt l'un, tantôt l'autre; aucun calcul

humain ne saurait déterminer l'ordre dans lequel chacun sera appelé devant son juge. La condition extérieure de deux individus serait identiquement la même (Matth. XXIV. 40 s.; Luc XVII. 34 s.) que cela n'influerait en rien sur le moment de leur fin. L'un sera enlevé, l'autre sera laissé : personne ne saurait dire le jour ou l'ordre de priorité. Veillez donc, répète Jésus (*ll. cc.*, Matth. XXV. 1 ss., etc.), soyez sur vos gardes, afin que le Maître qui, en vous quittant, vous a laissé à chacun sa besogne (Marc XIII. 34; Matth. XXIV. 45 ss.), vous trouve, en revenant, occupés de votre devoir, veillant et travaillant, la lampe allumée, et ne vous laissant point égarer par le retard qu'il peut mettre à son arrivée. Cette exhortation s'adresse à tous (Marc XIII. 37) et non pas exclusivement aux hommes d'une époque particulière et unique.

La vie à venir est tout aussi certaine que la mort. Ce n'est donc point cette dernière qu'il s'agit de craindre, mais le juge qui fixera la nature de la première (Luc XII. 4; Matth. X. 28). La croyance à la vie future étant profondément enracinée dans l'esprit de la majorité des contemporains de Jésus, même en dehors du judaïsme, sa tâche ne pouvait être de l'enseigner ou de la prouver, mais de la dégager de tout alliage impur et matérialiste et de l'élever à la hauteur d'une conception vraiment spirituelle et évangélique. Une seule fois il formule une preuve directe de la continuité de l'existence humaine (Luc XX. 37. 38 *et parall.*). Cette preuve est de la plus haute importance pour nous, parce qu'elle nous présente la question de la résurrection sous un jour tout nouveau. Au gré de la simple exégèse du texte, ce n'est qu'un argument *ad hominem* qui, par sa pauvreté même, semble mettre au grand jour l'absence de toute idée d'avenir dans le Code sacré des juifs, et avoir force probante tout au plus dans un cercle très-

restreint. Mais à y regarder de plus près, c'est la plus sublime démonstration que jamais philosophe ait formulée; car elle proclame l'indestructibilité de toute vie qui reste en communion avec la source de la vie, avec Dieu (πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσι); elle dit que celui-là ressuscitera qui a la conscience de cette origine et la volonté de ne point la renier; en d'autres termes, que la résurrection est la suite ou l'effet de la foi. Nous retrouverons ce grand principe dans la théologie apostolique.

C'est à la même occasion que Jésus s'explique aussi sur la nature de l'existence future de l'homme (v. 34 ss. *et parall.*). On y voit qu'il n'est pas question d'un renouvellement pur et simple des conditions actuelles de la vie, de la résurrection de la chair dans le sens vulgaire du mot. La notion de la résurrection (ἀνάστασις) est prise de plus haut dans un sens plus exclusif même, puisque ceux qui y prennent part (υἱοὶ) sont par cela même (v. 36) les enfants de Dieu; cela revient à dire, à un point de vue différent, qu'il faut être enfant de Dieu pour y prendre part. Cette manière de voir est surabondamment confirmée par d'autres passages où l'idée de la résurrection et celle du salut sont rattachées l'une à l'autre d'une manière si intime que l'on voit bien que la première, sans la seconde, ne contient guère ce qu'on pourrait appeler des éléments positifs. La porte de la vie est étroite; le chemin qui y conduit est âpre, et il n'y en a que peu qui la trouvent (Matth. VII. 14; Luc XIII. 23). Il faut, comme le Seigneur et pour son Évangile (v. 29), vider le calice de l'amertume et subir le baptême de l'adversité (Marc X. 39); il faut faire le sacrifice de son bien et de sa famille même, c'est-à-dire, de tout ce qui peut rendre la vie présente heureuse; il faut donner cette vie elle-même enfin (Matth. X. 39), afin de gagner l'autre, celle qui durera toujours (Luc XVIII.

30 *et parall.*). Les soucis de ce siècle, les préoccupations mondaines (Matth. XIII. 22 *et parall.*) font périr d'avance ce fruit précieux. En compensation temporaire de ce que chacun aura quitté pour servir le Seigneur ou la grande cause de l'humanité tout entière, il recevra d'autres champs à exploiter, une autre famille à aimer, des frères à nourrir, de nombreux enfants à élever et à conduire dans le bon chemin (Marc X. 30).

On voit facilement que, d'après tous ces passages véritablement dogmatiques et appartenant en propre à l'enseignement de Jésus et non aux idées populaires de son temps, la notion de la résurrection ou de la vie future (car c'est une seule et même chose) s'applique exclusivement à la sphère évangélique. Il s'ensuit que nous n'avons pas à prendre à la lettre des expressions figurées empruntées au langage du peuple et dont le sens spirituel se découvre toujours facilement. Qui voudrait encore s'arrêter à l'idée des imperfections corporelles qu'on emporterait dans l'autre monde (Matth. V. 29 s.; XVIII. 8 s. *et parall.*)? A plus forte raison, les autres images, fournies par l'eschatologie toute matérialiste du judaïsme et reproduites aux mêmes endroits et maintes fois ailleurs, n'entreront pas, à titre d'éléments constitutifs, dans le cadre de l'Évangile. Le feu, le festin, les siéges d'honneur, peuvent parfaitement être laissés de côté dans l'exposition dogmatique de ce dernier, et l'interprétation pratique, si elle n'est pas restée juive elle-même, saura toujours en faire une application chrétienne. Le rassasiement, la possession, la consolation, la joie, voir Dieu, être fils de Dieu (Matth. V. 3 ss.; XXV. 21, etc.), sont des termes plus ou moins figurés, empruntés à diverses séries d'idées, mais qui, par leur rapprochement déjà, se caractérisent comme des essais de rendre accessible à l'intelligence humaine ce

dont elle ne saurait encore avoir aucune notion exacte.

Une conséquence naturelle de ce qui a été dit au sujet de la liaison intime entre la foi et la résurrection, c'est qu'il ne peut pas y avoir d'intervalle entre la vie présente et la vie future, entre la mort et la résurrection, celle-ci étant prise dans le sens évangélique. Si la foi est la cause de la vie, l'effet doit se produire partout où la cause existe et agit. Si le lien entre la cause et l'effet pouvait être rompu, celle-là serait morte ou stérile pour toujours. Aussi, n'est-ce pas seulement la parabole (Luc XVI. 22 s.) qui suppose la continuité de l'existence consciente de la personne humaine. Dans une occasion bien plus solennelle (XXIII. 43), le Seigneur mourant proclame, pour nous autres comme pour lui-même, et à titre de consolation et de promesse, que la porte du paradis s'ouvre avant même que le tombeau se soit refermé sur vous.

Quant au jugement (κρίσις, Matth. X. 15, etc.), il est également évident que ce terme ne peut avoir que la valeur d'une image anthropomorphique. Il s'accomplit non en vue de ce que chacun a fait, mais en vue de ce qu'il aurait pu faire selon la mesure de ses forces (Luc XII. 47. 48). Ces forces qui sont un don ou plutôt un prêt de Dieu, doivent travailler comme l'argent du banquier à l'effet d'augmenter le capital (Luc XIX. 16). Ce n'est pas à dire que Dieu veuille récolter là où il n'a point semé (v. 21); mais le moindre talent, la moindre mise de fonds de la part du dispensateur de tout bien, doit, entre les mains de ses serviteurs, produire une plus grande somme. Car telle est la loi providentielle qui gouverne le monde. Les créatures raisonnables doivent contribuer aux fins de Dieu, plus encore que celles qui sont des instruments purement passifs entre les mains de celui-ci. Il leur donne pour cela des forces intellectuelles et morales, leur assigne une tâche

proportionnée à leurs moyens et bénit leurs efforts. Tout ce qu'ils font pour le véritable bien des autres, ils sont censés l'avoir fait pour Dieu (Matth. XXV. 37; oppos. VII. 22). Rester stationnaire, c'est manquer à son devoir tout autant que si l'on agissait dans un sens directement contraire à la volonté de Dieu (Matth. XXV. 30)[1]. Le travail n'est point apprécié, comme celui du journalier, d'après la mesure tout extérieure du temps ou d'après une autre pareille (Matth. XX. 1 — 15); c'est la nature de l'ouvrage fait et l'esprit qui l'a produit, qui en détermine la valeur; c'est la bonté de Dieu (v. 15) qui fixe la récompense. Cette récompense n'est pas, et ne peut pas être, le repos, la jouissance inerte. Tout ce que nous trouvons dans ce dernier sens appartient à la catégorie des images populaires et judaïques. L'Évangile ne saurait parler d'une félicité égoïste. Aussi loin que portent nos regards, le royaume de Dieu n'est pas encore accompli et parfait; il s'ensuit qu'il y a de la besogne partout et pour tout le monde. La récompense du bon serviteur consiste en une besogne plus grande (Matth. XXV. 21; XXIV. 47; Luc XIX. 17; XII. 44).

Voilà ce que Jésus a enseigné de plus positif sur la perspective qui s'ouvre devant les individus, membres de la famille qu'il voulait fonder, et sur la carrière qu'ils avaient à fournir pour la voir réalisée. Mais il ne s'est pas arrêté aux individus. Son regard planant sur l'humanité tout entière appelée à participer aux bienfaits de la Providence, en a embrassé les destinées bien au delà du terme où s'arrête le calcul indiscret de l'enthousiaste ou l'imagination trompeuse du prophète, toujours pressés de hâter la conclusion finale du grand drame de

1. Plusieurs Pères ont conservé un mot de notre Seigneur qui ne se trouve point dans nos Évangiles et qui mérite d'être cité ici : Γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται, soyez de bons banquiers.

l'histoire. Les individus passent, l'humanité reste; les hommes s'arrêtent plus ou moins loin de leur but respectif, le monde marche toujours vers le sien. Ce but, c'est de fonder le royaume de Dieu. Il n'y a pas à en douter : les premiers pas étaient faits au moment où Jésus parcourait encore les villages de la Galilée; ἐντὸς ὑμῶν ἐστί! dit-il, Luc XVII. 21. Si vous aviez des yeux pour voir, vous en verriez les traces au milieu de vous (cp. Matth. XI. 12; XII. 28). Mais cette grande œuvre demande du temps; l'éducation du monde va lentement; la miséricorde divine en allonge encore les délais pour rallier les retardataires (Luc XIII. 6), pour donner le temps à tous les peuples de se joindre au noyau des élus. A chacun son tour : vous n'avez pas besoin, disait le Seigneur à ses disciples, vous n'avez pas besoin, dès le premier jour, et avant que vos voisins soient gagnés, d'aller chez les étrangers; de prêcher aux samaritains et aux païens (Matth. X. 5), avant d'avoir ramené les brebis perdues d'Israël; vous devez moins encore jeter les choses saintes aux chiens et les perles aux pourceaux (VII. 6). Ce n'était pas une défense absolue, une exclusion de qui que ce soit; c'était la confiance en la marche assurée de l'Évangile à travers les siècles et les nations. A chacun son tour : le temps des païens (καιροὶ ἐθνῶν; Luc XXI. 24) s'accomplira aussi; aujourd'hui ils brûlent le sanctuaire visible de Jérusalem; bientôt ils viendront se ranger autour du sanctuaire non fait de main d'homme (Marc XIV. 58) qui le remplacera, et contre lequel les portes de l'enfer même ne prévaudront plus (Matth. XVI. 18). La victoire est assurée; l'ennemi est déjà tombé du Ciel, et n'a plus le pouvoir d'arrêter le mouvement qui tend à l'anéantir (Luc X. 17). Dans leur course, aussi brillante de triomphes qu'hérissée de difficultés, les disciples de Christ, forts de leur foi, marcheront sans crainte sur les serpents et les scorpions (v. 18) : rien ne saurait les effrayer. Les montagnes, qui semblent devoir leur barrer le chemin,

s'aplanissent devant leur volonté pleine de confiance en Dieu (Marc XI. 23), et les maux de l'humanité disparaissent miraculeusement sous leurs mains (Matth. X. 8).

C'est une chose bien pardonnable à la naïve curiosité de l'homme que de s'enquérir de la proximité d'un si heureux dénouement. Plus l'idéal se présente avec des couleurs vives et brillantes, tandis que la réalité est encore si sombre, plus il sera permis au disciple d'adresser ces paroles au Maître: Seigneur, quand tout cela arrivera-t-il, et à quoi reconnaîtrons-nous d'avance le moment de ton retour (Matth. XXIV. 3; Act. I. 7)? Mais cette question ne doit pas recevoir de réponse: Il ne vous appartient pas, dit Jésus, de savoir le jour et l'heure que le Père s'est réservés. Ce jour, personne ne le sait, les anges ne le savent pas, le Fils même n'en a pas connaissance (Marc XIII. 32). Il n'y a qu'une chose que vous deviez apprendre et ne plus oublier : c'est que cet Évangile du royaume doit être prêché sur toute la terre (Matth. XXIV. 14), avant que la fin puisse arriver (Marc XIII. 10), et que vous tous vous recevrez à cet effet la force du Saint-Esprit, pour rendre témoignage à la vérité envers et contre tous (v. 11; Matth. *l. c.*; Act. I. 8), et pour enseigner aux hommes tout ce que je vous ai dit : Voici, je resterai avec vous jusqu'à la fin du monde (Matth. XXVIII. 20).

CHAPITRE XII.

L'Évangile et le judaïsme.

Après avoir mis sous les yeux de nos lecteurs le double tableau du judaïsme et de l'Évangile, tel qu'il se dessine dans le miroir de l'étude historique, non à travers le prisme de la tradition, il sera parfaitement superflu de faire remarquer la distance qui les sépare l'un de l'autre. Le savoir superficiel et le préjugé intéressé ont pu seuls ne pas voir cette distance ou espérer la franchir au moyen de quelques rapprochements spécieux. C'est un fait aujourd'hui généralement reconnu, que Jésus n'est allé à l'école d'aucun des partis, que nous avons essayé de peindre dans notre premier livre. Son enseignement et la position qu'il a prise en face du monde contemporain, restent des énigmes, précisément lorsqu'on prétend les expliquer comme le fruit naturel de l'une ou de l'autre des tendances antérieures, ou comme une simple réaction contre l'une d'elles, ou enfin comme la conséquence et le produit d'une étude éclectique. Ce qu'il est venu apporter de plus important et de plus essentiel, était en même temps ce qu'il y avait de plus nouveau, et n'appartenait, comme tel, ni à son époque ni à une période précédente du développement national du peuple juif.

En terminant cette partie de notre récit par le parallèle annoncé dans le titre de ce chapitre, nous n'avons donc en vue ni de plaider la cause d'un point de vue aujourd'hui abandonné, ni de combattre ce dernier comme s'il était encore sérieusement défendu. L'idée d'écrire les pages qu'on va

lire, nous a été suggérée par deux considérations. En retraçant l'histoire du judaïsme, nous nous sommes trouvé en face de tant d'erreurs ou de fausses idées répandues dans les livres et dans les écoles, qu'il nous semble nécessaire de compléter notre tableau, d'y jeter plus de jour encore, en rapprochant les faits groupés autour de chaque principe du fait capital qui, pour l'historien chrétien, sera toujours la mesure du jugement à porter sur ce qui s'est trouvé dans un rapport quelconque avec le christianisme. D'un autre côté, ce rapprochement est en quelque sorte imposé comme un devoir, à quiconque veut écrire l'histoire de l'Église. En effet, les différentes phases du développement religieux et national chez les juifs n'ont pas laissé que d'exercer une certaine influence sur le développement de la théologie chrétienne, dont nous aurons à nous occuper maintenant. Nous verrons bientôt un nombre prodigieux d'hommes d'origine diverse se presser aux portes de l'Église, et y apporter des idées et des opinions plus diverses encore, sans se rendre toujours compte de leur rapport avec les principes nouveaux qu'ils arrivaient à professer. Nous verrons cette influence, quelquefois funeste, souvent inoffensive, se traduire tantôt en préjugés populaires, tantôt en formules théologiques, tantôt même en luttes de partis et en controverses d'école. Et c'est moins dans le cercle restreint de l'Église apostolique que ces influences se produiront, que dans la sphère plus vaste qui s'ouvrait à l'Évangile à mesure qu'il essayait ses forces sur des populations plus nombreuses, qui lui faisaient perdre en unité ce qu'il gagnait en extension. Il nous importe donc de signaler les points de contact que chacun pouvait trouver entre la nouvelle doctrine et ses anciennes convictions, et qui expliqueront, sans le justifier sans doute, le mélange d'idées disparates que l'histoire nous fait connaître chez une partie des membres de l'Église. Mais il nous importe bien davantage encore de préciser les

raisons pour lesquelles ce même mélange ne pouvait être que partiel et n'était pas légitime au fond. C'est sous ce double point de vue que nous nous proposons de soumettre aux méditations des amis de l'histoire quelques remarques succinctes, destinées plutôt à former le cadre ou l'ébauche du parallèle annoncé, qu'à épuiser un sujet aussi riche qu'intéressant, et en tout cas beaucoup trop négligé.

De toutes les tendances qui s'étaient produites et consolidées dans la société juive, à l'époque de la première prédication de l'Évangile par les disciples de Jésus-Christ, le pharisaïsme était non-seulement la plus répandue, la plus profondément enracinée dans l'esprit de la nation, mais encore celle qui présentait le plus d'affinité avec la nouvelle doctrine. Cette assertion peut paraître paradoxale et même choquante; nous n'espérons pas moins la justifier. Il y a surtout trois points très-importants, à l'égard desquels l'enseignement évangélique se rencontrait sur le même terrain avec celui de la Synagogue. C'est la loi, l'histoire et l'idée messianique. Quant à la première et à la troisième, il n'est pas nécessaire d'y revenir ici. Nous avons constaté que Jésus n'enseigna point à ses disciples de rompre violemment avec la loi, puisqu'il en reconnaissait l'origine divine et qu'il donnait l'exemple de la soumission; nous avons vu encore qu'il était le premier à diriger les regards vers l'avenir et à confirmer les espérances nationales, en leur donnant une application immédiate et concrète. D'un autre côté, il reconnaissait explicitement la place particulière que la Providence avait assignée au peuple d'Israël, en lui confiant le dépôt du germe précieux qui devait produire, après une préparation séculaire, la régénération spirituelle de l'humanité. Dans tout ceci l'Évangile ne se mettait pas directement et de prime abord en opposition avec les errements des pharisiens. Quoiqu'il idéalisât le tableau du siècle à venir, qu'il spiritualisât la lettre, qu'il élevât, en un mot, le judaïsme au-

dessus de lui-même, c'est en acceptant ses traditions sacrées, en renouant la chaîne des antiques révélations, en proclamant la légitimité des prophètes, que Jésus jeta les fondements de son Église. Il y avait là, au-dessus de l'abîme qui séparait le rabbin de l'apôtre, plus d'un pont rapprochant les deux bords. Mais cet abîme n'en existait pas moins, et ce qui plus est, il devait se montrer plus profond et plus infranchissable, à mesure que le regard s'exerçait davantage à le sonder. Car tandis que l'esprit pharisaïque avait changé la religion en un formalisme étroit et desséchant, l'Évangile distinguait soigneusement la forme et l'essence dans les choses religieuses; il fondait la valeur de l'homme et la certitude de ses espérances, non sur la réglementation extérieure de la vie, mais sur la direction intime du cœur et des sentiments. Il voulait moins façonner les individus d'après la norme de la communauté, que former cette dernière par l'éducation individuelle de tous ses membres. Dans tout ceci il se trouvait non-seulement en avance sur le pharisaïsme, mais encore en contradiction avec lui. Et comme l'esprit finit toujours, même dans les choses de ce monde, par l'emporter sur le corps, par briser les formes qui le gênent et s'en créer d'autres plus homogènes, la divergence intime et fondamentale qui existait entre les deux principes, ne pouvait pas rester longtemps masquée par une ressemblance plus extérieure et seulement partielle.

Pour ce qui est du sadducéisme, sa position vis-à-vis de l'Évangile peut se dessiner en peu de mots. C'est tout au plus au point de vue politique qu'on peut découvrir une certaine analogie entre cette tendance et le principe du Seigneur, qui conseillait, lui aussi, de donner à César ce qui revenait à César, et répudiait ainsi le radicalisme patriotique des pharisiens. Mais cette analogie n'était qu'extérieure et cachait au fond des principes très-différents. L'universalisme chrétien n'était pas un accommodement intéressé avec le monde, et ne

sacrifiait pas à des avantages de position les biens les plus précieux de l'homme. Il découlait du besoin et du but de doter l'humanité entière d'un trésor nouveau de bénédictions, bien supérieures à celles-là même que les adversaires des sadducéens prétendaient réserver à un peuple privilégié. Entre ces derniers et le christianisme, la distance était on ne peut plus marquée. Aussi restèrent-ils complétement en dehors du mouvement évangélique.

L'affinité est incomparablement plus grande et les points de contact plus nombreux entre le christianisme et l'essénisme. Il y a là des analogies tellement saillantes, que ce fut longtemps, surtout vers la fin du siècle passé et dans les premières années du nôtre, une thèse favorite dans certaines régions de la littérature, de regarder l'un comme issu de l'autre. Un examen plus sérieux des faits a dû faire revenir la science de cette hypothèse pronée autrefois avec un certain enthousiasme romanesque. En effet, la ressemblance porte plutôt sur des détails; c'est aussi pourquoi elle a paru si frappante. L'esprit des deux tendances, la grandeur du but, la nature des moyens, tout ce qu'il y a de plus important, les sépare l'une de l'autre, et très-profondément. Pour apprécier au juste, nous ne dirons pas la connexion réelle qui aurait pu exister entre ces deux phases du développement religieux, mais la portée des rapports qu'on découvre à première vue, il ne faut pas s'arrêter à des points spéciaux. Ainsi, par exemple, on a trouvé que les esséniens ont proscrit le serment, sanctifié le célibat, méprisé la richesse, et comme il était facile de signaler dans les discours du Seigneur des principes ou des préceptes qui semblaient identiques ou analogues, surtout aussi par l'application qui s'en faisait dans l'Église, on en a trop vite conclu à un rapport de dépendance ou d'emprunt. Il est essentiel de remonter à l'idée-mère d'un enseignement, à sa pensée la plus intime, pour juger de ses préceptes ou de ses formules. L'Évangile

veut ramener l'homme en lui-même, détacher son regard du monde des sens pour lui en faire contempler un autre, et lui apprendre à se purifier et à se sanctifier, sans reculer devant les privations et le renoncement qui l'attendent nécessairement dans une pareille voie. Dans tout ceci, sans doute, il se rencontrait avec l'esprit de l'essénisme, et devait attirer à lui, avec une certaine facilité, ceux qui en étaient imbus. Mais il faut bien remarquer qu'il n'attache pas une valeur absolue à l'ascétisme, aux moyens extérieurs de la sanctification; il se garde bien d'exiger de ses fidèles la séparation d'avec le monde, ou seulement de la proclamer désirable; il veut, au contraire, corriger et sauver le monde, en y introduisant le bon élément, en mêlant à la masse inerte ou mauvaise le levain du royaume de Dieu. Il apprend à ses disciples à connaître la nature et le remède du péché d'une manière différente et beaucoup plus vraie, que ne le pouvait la doctrine professée dans les retraites du désert; en les initiant au mysticisme de la grâce et de l'amour, il les conduit vers la perfection par un sentier plus sûr, et plus généralement accessible que celui de la théosophie et de la mortification.

Il nous reste à considérer les rapports existant entre l'Évangile et la théologie scolastique et philosophique des juifs de l'époque. Quand nous en viendrons à parler des formes de l'enseignement suivies dans le sein d'Église, nous retrouverons souvent encore des traces de l'influence exercée par les idées et les méthodes antérieures. Non-seulement la nature du raisonnement dialectique, et surtout les règles de l'exégèse démonstrative, nous rappelleront celles de la Synagogue; nous verrons encore un certain nombre de dogmes, dont l'imagination populaire se préoccupait davantage, mais qui n'appartenaient pas à ce qu'on peut appeler la religion de l'Ancien-Testament, ou qui n'avaient pas été directement enseignés par Jésus, s'incorporer à l'Évangile, et en étendre le cadre au

risque d'en altérer l'esprit. Mais ce n'est pas de ce fait postérieur que nous voulons parler ici. Nous tenons à constater au contraire, que dès le principe l'Évangile ne ressemblait en aucune façon à un nouveau système de théologie judaïque, plus ou moins différent peut-être de ceux qui se professaient à Jérusalem ou à Alexandrie, mais plus ou moins analogue aussi, soit pour le fond, soit pour la forme. La science n'a pas besoin de chercher au loin les preuves de cette assertion, car la naïve admiration du peuple de Capernaüm et de Nazareth (Marc I. 22; cf. Luc IV. 22. 31; Matth. VII. 29, etc.) en a proclamé la certitude plus éloquemment que nous ne pourrions le faire à notre tour. Nous tâcherons cependant de préciser en peu de mots quelques-uns des points sur lesquels ce jugement doit se fonder. Il serait superflu de récapituler les principes que nous venons de recueillir dans les discours du Seigneur, pour les comparer aux traditions des rabbins. Bornons-nous à mettre en présence l'esprit de l'Évangile et la tendance de l'enseignement judaïque d'après ses deux phases principales. Le premier s'adresse avant tout au cœur de l'homme, à son sentiment religieux, aux besoins intimes de son âme; il veut la régénérer et la conduire ainsi vers Dieu, seule source de tout bonheur. Or, ce but et les moyens qui y conduisent sont les mêmes pour tous les hommes, tous se trouvent dans la même condition d'éloignement du bien, de misère et de péril; l'Évangile est donc pour tous à la fois également nécessaire et également accessible. Il en est tout autrement de la théologie et de la philosophie du judaïsme. Ces termes déjà nous font voir qu'il s'agit, dans cette sphère, d'un privilége pour quelques-uns, de la prétention de les élever à un degré supérieur de science et de lumière, par conséquent, d'une certaine impuissance à faire la part de tout le monde, peut-être même d'un mépris des masses. Ensuite cet enseignement s'adresse de préférence, et souvent exclusivement à l'intelligence, à la raison

spéculative, ou même à la seule mémoire, et fait consister le savoir religieux, soit en des formes creuses qui doivent régler la vie sans en nourrir la source, soit en des abstractions froides et brillantes, et plus hardies que solides. Aussi l'Évangile a-t-il fondé l'Église et changé la face du monde; la théologie juive a laissé dépérir la Synagogue, et n'a produit que le Talmud et la Kabbale, un code pour les momies et une philosophie pour les rêveurs et les magiciens.

Cependant, il ne faut pas oublier que le christianisme aussi est et veut être une philosophie, c'est-à-dire, un enseignement pour la raison, une nourriture pour l'intelligence qu'il n'a pas à craindre, et qu'il n'entend pas proscrire. Tout en popularisant les idées religieuses même les plus élevées, il fait entrevoir aux penseurs des sujets inépuisables de méditation dans les idées les plus simples en apparence et les plus généralement répandues. Loin de repousser la philosophie, il l'attire au contraire, il la stimule, il la nourrit. Mais en même temps il veut la préserver des écarts de l'imagination qui lui feraient abandonner le terrain fécond de la pratique, de l'application morale et sociale. L'Evangile aussi, comme la philosophie hellénistique déclare avoir trouvé un sens plus profond sous les anciennes formes de la pensée et de la vie religieuses. Mais ce n'est point pour masquer ou justifier une apostasie intérieure, pour se faire un jeu d'esprit des choses saintes : c'est parce qu'il y voit un symbole prophétique dont l'interprétation lui était réservée, et dont la secrète richesse est confiée à sa tutelle pour qu'elle devienne enfin l'héritage commun de toutes les nations.

Le fait le plus frappant dans tous ces rapprochements partiels, ce n'est pas que nous ayons pu constater partout des différences entre l'Évangile et les diverses formes de la pensée religieuse qui l'ont précédé dans le sein de la société juive. Nous nous attendions d'avance à les découvrir. Il nous importe de signaler un autre fait encore, implicitement établi par le

parallèle qu'on vient de lire, et bien plus intéressant pour la théologie chrétienne : c'est que l'Évangile, en se séparant tour à tour de ces diverses tendances antérieures, ne se rapproche jamais pour cela des tendances opposées qui leur faisaient concurrence. Ce qui le distingue de l'une ne le rend pas plus ressemblant à l'autre. On ne peut pas dire qu'il se tourne vers le sadducéisme, parce qu'il ne fait pas cause commune avec le pharisaïsme. Il n'est pas d'autant plus voisin de l'esprit talmudique, qu'il est plus éloigné de l'esprit alexandrin. Aucune nuance du judaïsme ne lui était homogène; des éléments spécifiques et nouveaux le séparaient radicalement de tous les systèmes et de toutes les écoles, et ce que ces dernières pouvaient posséder de vrai et de bon, pour l'avoir hérité par tradition, l'Évangile dut toujours le sanctifier, le spiritualiser, l'élever à une sphère supérieure, et rien ne prouve mieux son originalité que l'impuissance où s'est trouvé le judaïsme de suivre une impulsion qui n'aurait pu manquer de l'entraîner, si elle ne lui avait pas été foncièrement étrangère.

LIVRE III.

A THÉOLOGIE JUDÉO-CHRÉTIENNE.

CHAPITRE PREMIER.

Introduction.

Deux qualités, en apparence opposées, distinguent l'enseignement et la doctrine de Jésus. C'est d'abord une clarté, une simplicité inimitable, qui la rend propre à pénétrer dans toutes les intelligences qui ne se raidissent pas contre elle de propos délibéré, et à prendre racine dans tous les cœurs qui ne sont pas absolument dénués de sensibilité. C'est ensuite une incomparable profondeur, une richesse inépuisable, qui satisfait tous les besoins de l'âme humaine, et qui offre une nourriture toujours nouvelle à la spéculation la plus élevée et la plus hardie. Nous ne faisons que proclamer un fait mille fois constaté, en disant que la raison de l'homme n'a découvert aucune vérité religieuse ou morale, qui n'ait été explicitement ou implicitement comprise dans cet enseignement, et que le cœur n'a formé aucune aspiration légitime, à laquelle l'Évangile n'ait pas répondu d'avance. L'humanité, lancée avec effort dans la voie d'un progrès auquel toutes ses facultés ont participé, a-t-elle pu dépasser la pensée de Jésus-Christ, a-t-elle pu l'étendre, la perfectionner? a-t-elle pu franchir les limites qu'il a plu à Dieu de mettre à ses révélations? a-t-elle pu trouver à remplir un seul devoir qui ne fût pas encore prescrit? a-t-elle seulement atteint, entrevoit-elle même la possibilité d'atteindre à la hauteur où son Sauveur prétend l'élever? Non, elle ne l'a pas fait. Elle est toujours en arrière de sa tâche, elle en est toujours à étudier les paroles du Maître et, ce qui est plus triste encore, elle en est toujours à se tromper sur leur sens.

Ce fait incontestable est aux yeux du penseur chrétien, la preuve la plus solide, la plus irréfragable de l'origine divine de l'enseignement de Jésus-Christ. Car si, avec un si puissant secours, l'humanité est restée au-dessous de sa tâche, il lui faut bien reconnaître que ce n'est pas elle-même qui a pu se donner la loi qui la régit. Mais ce même fait expliquera encore pourquoi l'intelligence humaine a toujours eu tant de peine à s'emparer de ce trésor de vérité, tombé de la main d'un Dieu bienfaisant, pour le salut de ses créatures. Tous ont pu essayer de s'en approprier leur part; chacun a pu y parvenir, selon les dispositions qu'il y apportait, selon les moyens qu'il employait pour réussir. L'éducation par laquelle chacun avait passé, les expériences intérieures ou extérieures qu'il avait faites, la facilité avec laquelle il recevait les impressions nouvelles, la raideur des habitudes, la force des préjugés, la prépondérance d'une faculté de l'âme sur les autres, le penchant à la réflexion, l'énergie de la conscience morale, l'ascendant d'un cœur sensible, tous ces nombreux éléments, qui concourent à modifier à l'infini l'individualité et le caractère des hommes, tout cela, disons-nous, a dû les conduire à comprendre différemment la pensée et le fait de l'Évangile, à l'approfondir à divers degrés, à en être impressionnés, saisis, pénétrés de mille manières différentes, sans qu'un seul peut-être ait été complétement en dehors du cercle de la vérité théorique et pratique, mais très-certainement aussi sans qu'un seul ait jamais été complétement exempt de toute erreur et de toute faiblesse. Nous disons erreur et faiblesse, car le christianisme n'est pas seulement une doctrine qu'il s'agirait d'étudier au moyen de l'intelligence et qu'on finirait peut-être par comprendre et savoir par cœur, en profitant du travail des générations antérieures; il est surtout un élément de vie nouvelle pour l'humanité, d'une vie pour laquelle chacun doit naître à son tour et recommencer une course toujours

marquée de chutes, en restant pour ainsi dire d'autant plus à distance de l'idéal, qu'il s'en rapproche davantage.

Cependant laissons de côté cette dernière partie du sujet, quoiqu'elle soit la plus essentielle. Nous avons à écrire maintenant l'histoire de la théologie chrétienne, dans la première période de son développement; nous devons donc nous borner de préférence à ce qui tient au travail intellectuel. Mais dans cette sphère plus restreinte même, les observations que nous venons de faire, trouvent leur application la plus complète. Plus la théologie, plus le sentiment religieux et la reconnaissance du monde assignent à Jésus-Christ une place à part, et l'élèvent au-dessus de la ligne des mortels, moins on devra s'attendre à le voir atteint par des intelligences inférieures, trop heureuses de s'éclairer d'un rayon de sa lumière sans tache. Oui, encore une fois, s'il n'avait été qu'un docteur, si sa mission avait été de proclamer un système, on en conclurait par des syllogismes très-naturels, qu'il a dû laisser des disciples qui à leur tour pouvaient être les organes parfaits de sa plus secrète pensée. Mais tel n'a pas été son but. Jamais, dans le christianisme, l'idée ne se sépare de la vie, et jamais dans l'histoire, la vie n'a réalisé l'idée. Par cette seule raison, aucun enseignement chrétien, dans aucun siècle, chez aucun peuple, dans aucune Église, n'a jamais été l'expression adéquate de la pensée chrétienne, celle-ci, en sa qualité de vérité absolue, ἀλήθεια, étant à la fois du domaine de l'intelligence, du sentiment et de l'action, et partout le reflet de la divinité et de ses perfections. De même que le but, que Jésus-Christ a proposé à l'humanité, est infini, sans qu'il paraisse impossible de l'atteindre, de même le trésor de sagesse qu'il a offert à la méditation des penseurs, est inépuisable, sans être inaccessible. L'expérience prouve qu'on y trouve d'autant plus, qu'on y cherche plus longtemps et plus assidûment; que l'horizon de la connaissance et de la vérité s'élargit à

mesure qu'on avance avec courage et persévérance dans une carrière qui paraissait d'abord courte et facile. Mais jamais, jamais on n'arrivera à boire la dernière goutte dans la coupe de la vérité. Ainsi, le voyageur s'élance vers le mont qui borde le paysage, pour jeter du sommet un regard curieux dans la plaine qu'il espère découvrir de l'autre côté. Mais derrière la colline qu'il franchit à son aise, il voit tout à coup se dresser des crêtes formidables, qui s'élèvent vers les nues et provoquent un nouvel élan de sa courageuse et mâle curiosité. Il ne se laisse pas rebuter par les difficultés croissantes de sa route. L'air plus pur qu'il respire, donne une trempe plus forte à son esprit. Il arrive enfin sur le sommet, après avoir laissé loin au-dessous de lui les hommes et leurs soucis, la besogne de tous les jours et ses misères : il se croit le voisin du ciel, il étend la main vers le nouveau monde, qui doit se dérouler devant son regard étonné sur le versant opposé. Hélas! il est plus loin que jamais de son but; de nouvelles cimes surgissent comme par enchantement sur tout son nouvel horizon, au milieu d'un océan de glace infranchissable. Des abîmes s'ouvrent sous ses pieds, ses yeux se troublent, et sans pouvoir poursuivre sa téméraire ascension, il s'estime heureux de regagner la vallée et de retourner à son humble devoir du lendemain.

Ce qui est vrai pour toutes les générations de chrétiens qui se sont succédé depuis dix-huit siècles, l'est aussi pour la première. Sans doute, elle avait un grand avantage sur toutes les suivantes; un avantage qu'elle savait apprécier et dont elle se glorifiait avec un juste orgueil et avec une humble reconnaissance. Elle avait joui de la présence du Seigneur. Elle avait pu contempler ses traits, se pénétrer du son de sa voix; elle avait été captivée par sa conversation, à la fois si sérieuse et si insinuante, fascinée par la sérénité de son front et le charme de son regard pénétrant, entraînée par son éloquence

d'autant plus irrésistible, qu'elle était sans fard et sans apprêt. Elle avait eu l'œil fixé sur sa bouche, quand il racontait ses naïves et ingénieuses paraboles; elle l'avait vu opérer ses miracles bienfaisants; elle avait été instruite par ses discours, édifiée par son exemple, consolée par sa seule présence; elle l'avait reçu à sa table, hébergé sous son toit; avec lui, elle avait voyagé, prié, souffert, et tout ce qui pour nous est aujourd'hui une leçon qu'on commence par apprendre pour finir par la pratiquer, c'était pour elle un souvenir qui perpétuait les plus douces jouissances d'autrefois et la conviction naissait alors de la vie.

Mais cet avantage inappréciable était contre-balancé par une influence étrangère, qui ne lui permettait pas de produire tous ses effets naturels. Jésus avait lui-même comparé son action sur le monde à un germe déposé en terre, et le royaume qu'il voulait fonder à l'arbre qui devait en sortir. Ce n'est pas en un jour que le grain de sénevé atteint son développement parfait; ce n'est pas la première génération qui pouvait s'élever tout d'un coup à la hauteur de son Maître; hélas! après tant de siècles, la nôtre en est encore bien loin. Ce qui dans la sphère que nous allons étudier, arrête le plus le progrès, ce n'est pas l'absence des convictions, le doute, l'hésitation, la défiance envers soi-même; tout cela stimule plutôt l'esprit et le pousse au travail. C'est au contraire l'existence de certaines convictions, qui nous crée des obstacles, c'est l'empire des préjugés, l'habitude du point de vue qui nous fait faire fausse route incessamment. Or, il ne faut pas oublier que Jésus, dans sa haute sagesse, ne suivait pas la méthode ordinaire des hommes, qui commencent par abattre ce qui leur paraît erroné, sauf à voir plus tard ce qu'ils mettront à la place. Il faisait tout juste le contraire. Il établissait les principes de la vérité évangélique, sans attaquer les formules des rabbins, les coutumes consacrées par la Synagogue, aussi long-

temps qu'elles n'allaient pas directement contre le commandement de Dieu et ne pervertissaient pas les consciences. Il édifiait son Église, sans demander préalablement la destruction du temple. Il avait une telle confiance dans son œuvre, il était si sûr de ses moyens et de son but, qu'il abandonnait volontiers à l'action combinée des principes et du temps, le soin de faire disparaître ce qui n'était pas marqué du sceau de l'éternité. Sous ce rapport, l'histoire a pleinement justifié sa méthode et sa haute prévoyance. Si l'on veut résumer les destinées de la théologie chrétienne, depuis ses commencements jusqu'à nos jours, et caractériser d'avance celles que l'avenir lui réserve, on dira qu'elle a traversé une longue métamorphose, dégageant de plus en plus, lentement il est vrai, mais sûrement, la pensée évangélique de l'alliage étranger qui s'y trouvait d'abord mêlé par suite de la faiblesse de la conception humaine. Cette transformation ou épuration, qui n'est point encore de longtemps arrivée à son terme, est le commentaire vivant de cette parole célèbre du Seigneur, οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι, *je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir*, parole aussi sublime comme prophétie, que profonde comme règle de l'histoire et comme loi de la Providence, et que nous avons osé inscrire nous-même sur la première feuille de ce livre, pour ne jamais l'oublier.

En nous apprêtant à écrire la première page de ce long travail de l'esprit humain sur l'idée chrétienne, semée autrefois comme la bonne nouvelle dans les champs de la Palestine, nous sommes d'abord frappé d'un fait qui occupera la plus large part de cet ouvrage et qui semble sortir de l'ornière tracée par les lois générales de l'histoire. D'après ce qui vient d'être dit, nous nous attendons à voir, dans la masse des individus qui composaient la première société chrétienne, et à côté de ces souvenirs heureux, de cet attachement naïf, de

ces pieuses dispositions que nous avons signalées, des préjugés et des malentendus de plus d'un genre qui, voilant d'abord les intelligences, ne leur permissent de s'élever que graduellement vers une conception plus pure de la vérité théorique de l'Évangile. Cette attente est justifiée sans doute, mais de ce fait il ne faut pas se hâter de conclure qu'il est le seul à constater pour ces premiers temps, et qu'à partir de là l'histoire nous montre une marche uniforme et continue dans la voie du progrès. L'histoire des siècles suivants donnerait un démenti éclatant à cette supposition généreuse mais toute gratuite. Il y a un autre fait qui nous frappe davantage, c'est que dès les premiers pas que la science de l'Évangile fait dans le sein de la communauté naissante, elle arrive déjà chez quelques-uns de ses interprètes à une hauteur telle que leurs successeurs seraient dignes des plus grands éloges, s'ils avaient seulement su s'y maintenir. Nous découvrirons chez ces hommes privilégiés, qui malheureusement ont été en bien petit nombre, une élévation de vues, une puissance de conception, une pureté d'intuition, une liberté de jugement, une énergie de volonté, enfin tant de qualités du cœur, réunies à tant de dévouement, que loin de les voir surpassés par ceux qui vinrent après eux, nous avons toujours le regret de les voir si pauvrement compris, si rarement imités, et qu'aujourd'hui encore la théologie doit s'estimer heureuse de pouvoir s'inspirer de leurs paroles et la chrétienté tout entière de les révérer comme des modèles. Évidemment, le doigt de Dieu les avait touchés d'une manière particulière et si, après tant d'essais, nous voulions à notre tour édifier un système de théologie évangélique, plein d'une juste méfiance dans nos propres forces, c'est à eux que nous aurions à nous adresser d'abord, pour nous entourer de lumières indispensables. Mais écrivant une histoire, nous ne devons négliger aucune partie du vaste tableau qui va se dérouler sous nos regards; à côté des lumières,

nous ne pourrons négliger les ombres; les premières n'en seront que plus vives et plus attrayantes.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur la marche à suivre. Nous en avons déjà rendu compte dans notre introduction générale. L'exposition des faits sera la pierre de touche et la démonstration de la justesse de notre point de vue. Une polémique quelconque et surtout préalable contre les points de vue opposés serait beaucoup moins efficace, beaucoup moins apte à porter la conviction dans l'esprit de nos lecteurs. Nous n'en citerons qu'un exemple. L'opinion commune et séculaire dans l'Église, on le sait, dit que les disciples de Jésus étaient restés imbus de préjugés et d'erreurs même au delà du jour de la résurrection de leur Maître, mais que par une dispensation spéciale de la Providence ils reçurent miraculeusement lors de la Pentecôte tous les dons extraordinaires qui leur manquaient, notamment l'intelligence parfaite de l'Évangile, l'infaillibilité, et le privilége d'une inspiration particulière et continue; ces dons cependant étaient exclusivement réservés aux Douze qui dès lors formaient une classe de chrétiens complétement à part, avec cette seule exception que plus tard il vint se joindre à eux un treizième dans la personne de Paul. A partir de la Pentecôte et de l'événemont sur la route de Damas il n'y aurait donc plus de variation, plus de progrès, plus de nuance chez eux et entre eux; tel est le système adopté par la grande majorité des théologiens. Nous ne l'attaquerons point, ce système. Nous exposerons les faits tels que nous les trouvons dans les documents que ces mêmes théologiens reconnaissent comme authentiques, et cette exposition donnera la mesure de notre opinion sur l'opinion traditionnelle.

Comme il s'agit d'histoire on nous permettra encore, et c'est là une troisième conséquence naturelle de notre méthode, de suivre autant que possible une marche chronologique. Lorsqu'il s'agit de faire un système de théologie chrétienne on doit

aller droit au but et commencer par poser les principes. Chacun alors, d'après ses goûts, prend pour point de départ tel livre ou tel chapitre du Nouveau-Testament qui lui convient le mieux, l'un le Sermon de la montagne, un second l'Épître aux Romains, un troisième l'Apocalypse. L'historien est placé dans d'autres conditions. Il dépend des faits et de leur évolution naturelle. Il trouve dans son chemin les croyances avant les systèmes, les masses des fidèles avant les individus qui les domineront, la situation donnée comme point de départ avant les tendances qui veulent et vont la changer. Il faut bien que le narrateur tienne compte de cet état des choses.

De tout cela il résulte que le présent livre sera essentiellement consacré à peindre, au point de vue des idées religieuses, les églises primitives de Palestine fondées et organisées immédiatement après la mort de Jésus-Christ. Nous en résumons les principaux traits par le titre général de judéo-christianisme, terme consacré depuis longtemps dans la science pour désigner un fait rarement étudié à fond avant ces derniers temps. Pour nous ce terme représente l'idée d'une étroite alliance des convictions nouvelles éveillées par la personne et l'enseignement de Jésus-Christ, avec les espérances et les habitudes religieuses existant dans la Synagogue, alliance dans laquelle ce dernier élément l'emportait plus ou moins sur le premier, si ce n'est toujours dans la théorie, au moins dans la pratique et dans l'application. Les ouvrages que nous pourrions citer ici comme ayant traité spécialement cette partie du sujet, ou bien sont des ouvrages généraux que nous avons déjà dû faire connaître en commençant, ou bien ils se rapportent plus spécialement à la controverse entre les partis qui divisaient l'ancienne Église, même après le siècle auquel nous bornons nos recherches; ils ne rentrent donc plus dans notre cadre, ou trouveront leur place dans des citations spéciales.

CHAPITRE II.

Les églises de la Palestine.

Quand Jésus quitta cette terre, ses disciples se comptaient déjà par centaines (1 Cor. XV. 6)[1]; quelques semaines plus tard, il y en avait des milliers (Act. II. 41, comp. 47; IV. 4; XXI. 20). Ce fait, généralement négligé dans l'histoire du dogme, est important à remarquer. Il nous fait voir à lui seul que le centre de gravité, pour la première Église et son développement spirituel, ne pouvait guère résider dans quelques individus. Il devait être dans les masses. Si les Douze occupaient, dans cette foule toujours croissante, une place distinguée par suite de leur rapport particulier avec le Seigneur, leur influence devait être contre-balancée par celle d'autres personnes, qui avaient sur eux l'avantage de l'instruction scolastique. La communauté compta bientôt dans son sein un grand nombre de prêtres (Act. VI. 7) et de pharisiens (XV. 5), dont l'esprit façonné dans un autre moule était trop raide sans doute pour céder facilement à une impulsion sortant entièrement de la sphère de leurs idées. Rien ne nous démontre que les apôtres, à eux seuls, aient exercé sur tous ces hommes un ascendant assez grand pour les diriger à leur gré; rien ne nous prouve surtout qu'ils aient eu de prime abord des idées ou des vues plus ou moins inconnues à leur entourage, et du

1. Il est superflu de remonter plus haut dans l'histoire et de signaler une proportion pareille à une époque antérieure (Luc VI. 13; VIII. 2; X. 1, etc.). Toujours est-il que, d'après la narration de Luc, nous devons croire que les Soixante-dix et les Douze sont placés sur la même ligne.

haut desquelles ils auraient dû le dominer. Les faits que nous aurons à rapporter plus loin, prouveront en partie le contraire.

L'Évangile, pour les premiers disciples, n'était point une religion nouvelle opposée au judaïsme; c'était l'accomplissement de l'ancienne; plus ils l'avaient attendu avec impatience, plus ils l'accueillirent avec empressement. Ces pêcheurs des bords du lac de Tibériade, ces péagers réconciliés avec leur conscience, ces nombreux malades qui devaient à Jésus leur santé, ces pèlerins de tous les pays qui avaient prêté une oreille attentive à ses discours dans les grandes solennités de Jérusalem, ces familles qui l'avaient reçu à leur table, et qu'il avait rendues heureuses par son amitié, tous ces hommes qui avaient pleuré sous sa croix et dont sa résurrection avait ranimé les espérances, tous ceux enfin que le récit évangélique groupe autour de lui, les yeux fixés sur sa personne, ne lui demandaient pas tant une nouvelle doctrine, comme on se l'imagine bien gratuitement, qu'une manifestation prochaine et extraordinaire de sa puissance et de sa gloire. Nous l'avons déjà dit, ce qu'il fallait à la piété des juifs, ce n'était point un article nouveau à ajouter à leur code; c'était l'apparition, l'avénement du personnage qui devait former, pour ainsi dire, la clef de voûte de l'édifice fondé sur le Sinaï.

Ainsi dès le commencement, et longtemps avant qu'il fût question dans l'Église d'une spéculation dogmatique, le christianisme était moins le résumé de l'enseignement formulé par Jésus, qu'une forme nouvelle de la doctrine concernant le Messie. Toute la théologie de l'Église primitive, à son début, se réduisait à cette thèse que Jésus de Nazareth était le Christ, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός (Act. IX. 22; comp. II. 36; V. 42; VIII. 35; XI. 20; XIII. 32; XVII. 3; XVIII. 5. 28). Prêcher l'Évangile et prêcher Christ, était une seule et même chose dès le commencement (VIII. 4. 5). Cette thèse, si simple, n'était nouvelle que par rapport à son sujet, mais point du

tout dans son attribut. C'étaient les titres de Jésus à la dignité messianique qu'il s'agissait d'établir; quant à cette dernière elle-même, elle constituait une notion depuis longtemps populaire. Il est facile de remarquer, qu'au point de vue théologique auquel notre récit doit partout revenir de préférence, cette même thèse contenait deux éléments, deux idées qui pouvaient devenir et qui sont effectivement devenues les germes féconds du développement ultérieur de la pensée chrétienne. D'un côté, dans la notion du Messie, il y avait le centre et le foyer d'une espérance, plus ou moins enthousiaste d'abord, plus ou moins engagée dans des préoccupations mondaines, mais destinée à s'élever par degrés à des conceptions plus pures et plus spiritualistes. De l'autre côté, dans la place assignée à la personne de Jésus, il y avait le principe de la foi, d'un attachement confiant et filial, plus ou moins subordonné d'abord à ces mêmes préoccupations, mais destiné à s'en dégager de plus en plus, pour s'édifier sur la base du sentiment, et devenir la force motrice de la vie tout entière.

La tâche des apôtres consistait donc primitivement à faire naître ces deux éléments ou principes, ou plutôt, le premier existant déjà dans une sphère très-étendue, à le vivifier, à le préciser, à lui donner une direction déterminée et exclusive, par l'adjonction du second. Les convictions théoriques et expectatives déjà formées, devaient s'asseoir sur la base inébranlable des faits, et l'attente se changer en certitude immédiate par l'accomplissement préliminaire et partiel qu'elle avait reçu et qui la légitimait pour l'avenir. Il résulte de la nature même des choses, que cette tâche n'était pas trop difficile; si l'on pouvait en douter, le succès tout à fait colossal des premières prédications apostoliques le prouverait à lui seul. Jamais dans le cours de son ministère, Jésus n'avait obtenu des résultats aussi surprenants, ou pour dire plus vrai, jamais il n'avait ainsi procédé pour calculer le nombre de ses

disciples. Il se contentait de déposer le germe de la vérité, le germe régénérateur, dans les âmes de ceux qui l'écoutaient; il n'avait point hâte d'enregistrer l'effet que ses discours produisaient. Il ne savait que trop bien combien d'idées disparates et imparfaites naissaient sur ses pas à côté d'autres idées plus conformes à ses vues et à ses volontés. Il était loin de fermer les yeux sur la diversité du produit obtenu, par une seule et même semence, dans des terrains différemment préparés. On verra les apôtres, dans le commencement, se rendre compte des progrès du royaume de Dieu, par un procédé tout différent. Après un premier discours de Pierre (Act. II. 14 ss.), on baptise des milliers de convertis, on les reçoit au nombre des membres de l'Église, au même titre qu'on en est soi-même. Et que disait donc ce discours? Il commençait par expliquer un phénomène psychologique nouveau et inconnu à la foule étonnée, en lui faisant comprendre, par un passage prophétique, que ce phénomène était l'un des signes caractéristiques de l'approche de la fin. Il proclamait ensuite que Jésus de Nazareth, crucifié par les juifs, était le Messie promis; il le prouvait au moyen de sa résurrection, dont la réalité était attestée par des témoins oculaires, et dont la nécessité résultait du témoignage de l'Écriture. Comme conséquence pratique de cette conviction de fait, il prêchait l'amendement et le baptême. On doit donc supposer que les trois mille personnes qui demandèrent le baptême ce jour-là, et toutes celles qui bientôt après suivirent leur exemple, avaient accepté les faits que nous venons de reproduire, mais nous n'avons aucun moyen de savoir quelles notions religieuses elles y appliquaient; ou plutôt nous pouvons affirmer, sans crainte de nous tromper, que ces notions étaient bien variées et dépendaient, non d'une instruction chrétienne que les baptisés n'avaient pas reçue, mais de l'éducation judaïque par laquelle ils avaient passé réellement de manière ou d'autre. Nous sommes bien

loin, encore une fois, de marchander les chiffres; au contraire, nous en profitons pour établir que le point de départ de la théologie, chez la grande majorité ou même la totalité des premiers chrétiens, était le judaïsme, sauf une seule thèse, plutôt historique dans le principe que théologique, mais qui devait à elle seule changer la face de la religion et de la théologie et du monde lui-même.

Non, la tâche des Apôtres, telle qu'ils la comprenaient, n'était point difficile d'abord. L'opinion publique venait au devant d'eux; on était heureux d'entendre comme un fait certain, ce que l'on caressait depuis longtemps comme une espérance (Act. II. 47; V. 13, cp. ci-dessus livre I. ch. X). L'état des esprits et des tendances dans une sphère plus élevée de la société palestinienne ne leur créait point d'obstacles. Nous avons remarqué ailleurs qu'à cette époque les idées du pharisaïsme dominaient sans partage, si non dans la région politique, du moins dans les écoles et dans la vie pratique. Mais nous l'avons déjà dit, c'est précisément avec le pharisaïsme que la prédication apostolique se rencontrait sur le terrain de l'histoire, de la loi et des espérances. Lorsque les juifs firent condamner Jésus comme un homme politiquement dangereux, les sadducéens seuls étaient sincères dans leur accusation. Chez les pharisiens c'était une affectation hypocrite dictée par la rancune. Des motifs tout différents les avaient engagés à faire cause commune avec leurs adversaires, et parmi ces motifs, le dépit de voir Jésus innocent du crime qu'on lui imputait, n'était peut-être pas le dernier. Après sa mort, ce sont encore les sadducéens qui persécutèrent ses disciples et ses adhérents de jour en jour plus nombreux, précisément parce que cette vogue croissante de l'Évangile leur semblait menacer le repos public et devoir amener une crise politique, un conflit des nationalités qu'ils voulaient éviter à tout prix (Act. IV. 1; V. 17). Les pharisiens, ennemis secrets de l'ordre

des choses établi, favorisaient tout mouvement qui promettait de le changer. Ils voyaient dans les chrétiens les soutiens dévoués d'une espérance qui seule pouvait donner à la nation la force de secouer son joug, et voilà pourquoi, au sein du Sanhédrin, nous les voyons s'ériger en patrons d'une secte attaquée par le parti opposé (Act. V. 34; XXIII. 6 ss.). Ils pouvaient encore envisager le christianisme lui-même comme la religion de l'avenir, dans le sens de leurs principes. Aussi les voyons-nous s'y affilier en grand nombre (Act. VI. 7; XV. 5). Ces rapports favorables subsistèrent aussi longtemps que la prédication chrétienne ne vint pas heurter en face la Synagogue, et rompre violemment avec ses principes les plus sacrés. Jusque là les chrétiens pouvaient passer pour être, et furent réellement un parti juif, une αἵρεσις (Act. XXIV. 5; XXVIII. 22), ce qu'il faut bien se garder de traduire par *une hérésie* (Act. V. 17; XV. 5; XXVI. 5), et ce parti était plus rapproché du pharisaïsme que de toute autre tendance contemporaine, tant sous le rapport de ses idées théologiques (Act. XXIII. 6 ss.), qu'eu égard à ses principes pratiques, à sa morale et à son attachement à la loi (XXI. 20).

En présence de tous ces faits, attestés par l'histoire et avoués par ceux-là mêmes qui y étaient le plus directement intéressés, nous n'aurons guère besoin de justifier par d'autres développements encore le nom de judéo-christianisme, que nous donnons à cette première phase de la théologie chrétienne. A vrai dire, ce nom n'est pas bien choisi, car le second élément dont il se compose, la croyance à un Christ, n'était pas étrangère au judaïsme; il faut toujours se souvenir que dans le terme adopté par la science, il doit indiquer la conviction que l'espérance messianique s'est réalisée dans la personne d'un Christ historique. Le présent livre sera consacré à l'analyse des idées religieuses, telles qu'elles s'étaient formées dans les premières Églises, et avant que Paul eût commencé

à leur donner une impulsion plus puissante, en faisant ressortir le caractère propre de l'Évangile, et en insistant sur la nouveauté de ses principes et de ses conséquences. Nous aurons ici à exposer moins la doctrine de quelques-uns que les croyances des masses. Les maîtres et les disciples, les évangélistes et leurs catéchumènes se placeront à peu près sur la même ligne, et feront leur apprentissage en commun. Sans doute, nous verrons les uns marcher plus vite que les autres; nous trouverons devant nous des hommes plus attentifs à l'instruction que la Providence ne cessait de leur adresser, et à côté d'eux d'autres hommes refusant d'en profiter et restant en arrière. Mais au point de départ, la différence ne peut pas avoir été fort grande, quand nous voyons les disciples intimes du Seigneur lui demander naïvement, la veille encore de l'ascension, s'il allait maintenant restaurer la royauté en Israël et rétablir ainsi (ἀποκαθιστάνειν, Act. I. 6) les choses d'autrefois, ou quand, de longues années plus tard, et après la prédication d'Étienne, ils ont tant de peine à comprendre qu'il leur est permis de baptiser des païens.

Voici en deux mots la substance de la théologie judéo-chrétienne. Elle se résume, comme nous l'avons déjà observé, dans cette thèse : Jésus est le Christ. Cette thèse comprend trois éléments ou applications.

Le fait de l'apparition réelle du Christ dans la personne de Jésus, implique celui de l'établissement prochain du royaume (I. 11; II. 17; III. 19 s.; comp. Matth. X. 7; Luc X. 9, etc.). La prédication chrétienne a pour objet τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ce qui concerne l'établissement prochain du royaume de Dieu (Act. VIII. 12, etc.). Cette perspective est si bien l'idée dominante du judéo-christianisme, que l'exposition de ses dogmes doit commencer par l'eschatologie. A elle se rattachera la christologie ou la doctrine concernant la personne et la nature du Messie au point de vue théologique. Les conditions

de l'entrée au royaume, ainsi que les avantages à obtenir par cette voie, en d'autres termes la sotériologie, formera la troisième et dernière partie de notre exposé. Elle pourra facilement se rattacher à une formule que le récit de l'auteur des Actes reproduit fréquemment comme le résumé de la prédication apostolique : Μετανοήσατε καὶ βαπτίζεσθε ἐπὶ τῷ ὀνόματι I. X. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (II. 38; III. 19; V. 31; VIII. 22, etc.).[1]

CHAPITRE III.

L'Exégèse.

Avant de commencer l'histoire de la théologie apostolique elle-même, il convient de dire quelques mots sur les méthodes qui déterminèrent sa forme. Nous ne pouvons assez le répéter, l'enseignement dans l'Église primitive était pratique et populaire, et ne perdit guère de vue la ligne tracée d'avance par Jésus. Ce n'est que dans des occasions rares et exceptionnelles,

1. On peut comparer sur toutes ces matières : David van Heyst, *De judæo-christianismo ejusque vi et efficacitate quam exseruit in rem christianam seculo primo.* Leyde, 1828; F. C. Baur, *Der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums* (*Tüb. Zeitschrift*, 1831, IV; 1836, IV. Le même, *Kritische Beiträge zur ältern Kirchengeschichte* (*Tüb. Jahrbücher*, 1845, II); Dietlein, *Das Urchristenthum, eine Beleuchtung der Vermuthungen Baur's über das apostolische Zeitalter.* Halle, 1845; M. J. Gaufrès, L'ébionitisme et l'Église primitive. Toulouse, 1850; voyez aussi les articles : *Petriner* et *Judenchristen*, dans l'Encyclopédie de Halle.

et en présence d'un auditoire choisi ou idéal, que la théologie cherchait déjà à se tenir à une hauteur où les masses ne pouvaient la suivre, et où plus tard elle se complut beaucoup trop. Partout ailleurs, nos livres sacrés en font foi, les besoins spirituels de l'Église étaient amplement satisfaits par la simple narration de l'histoire, par l'exhortation accompagnée de promesses, par la consolation religieuse enfin que rendaient plus efficace encore les sentiments de fraternité qui rapprochaient les fidèles. Les idées nouvelles et propres à l'Évangile, même celles qui révélaient des mystères, ou qui laissaient entrevoir des problèmes pour la spéculation, se liaient toujours à ce qu'il y avait de plus pratique, de plus immédiatement applicable dans la vie sociale et ecclésiastique, et intéressaient le cœur tout autant que l'esprit. En un mot, la théologie des apôtres n'était pas ce qu'a été trop souvent celle de leurs successeurs, un travail exclusivement réservé à l'intelligence, une science d'école plus ou moins abstraite; elle restait en contact, et d'une manière permanente, avec l'institution dans le sein de laquelle elle devait se développer, et le but de l'Église était le pôle sur lequel elle réglait habituellement sa direction. La meilleure preuve de la justesse de ces observations, c'est le fait que les écrits des apôtres, après tant de siècles, et dans des conditions extérieures si différentes de celles du premier âge, servent toujours encore à l'édification de la communauté chrétienne, et n'ont rien perdu de leur force primitive. Il ne faut pas attribuer ce fait exclusivement à l'autorité dogmatique que l'Église accorde à ces livres; ils doivent leur influence imprescriptible à une qualité qu'ils ne tiennent pas de l'opinion. Certes, en voyant les progrès que la science de la religion a faits depuis, précisément avec le secours de l'Évangile, on dirait qu'elle aurait dû laisser loin derrière elle ces monuments de ses débuts; et en effet, la distance est assez grande au point de vue de la philosophie. Mais plus cette der-

nière a envahi le domaine de la théologie, plus on aime à revenir à ces antiques modèles d'un enseignement véritablement évangélique, qui ne cesseront jamais de faire l'admiration et le bonheur de ceux qui savent s'en approprier et les pensées et les principes.

Nous aurons plusieurs fois, dans la suite de notre récit, l'occasion de revenir sur ces considérations; nous n'y insisterons pas davantage en ce moment. Dans ce chapitre, nous nous proposons d'entretenir nos lecteurs d'un autre fait qui appartient dès l'abord et exclusivement à ce qu'on pourrait appeler la théologie scientifique, et qui tient en même temps de bien près aux questions qui ont le plus vivement préoccupé les penseurs du siècle dont nous écrivons l'histoire. Ce fait, c'est la méthode dialectique basée sur l'exégèse. Dans la presque-totalité des écrits chrétiens du premier siècle, on trouve de nombreuses citations de passages empruntés aux livres sacrés de l'ancienne Alliance[1], et ces citations, en majeure partie, ne sont pas destinées simplement à donner ce qu'on pourrait appeler un relief moral au discours, mais elles servent de preuves dogmatiques à un enseignement positif. Elles appartiennent donc à notre sujet spécial.

A l'époque de la naissance du christianisme, la Synagogue avait réuni les écrits des prophètes et quelques autres livres, pour la plupart d'origine plus récente, en une collection, qui jointe aux cinq volumes de la loi, formait son canon, la source sacrée de ses dogmes et de ses lois, son code civil et ecclésiastique. Le peuple était familiarisé avec son contenu, moins par l'étude privée que par les lectures qui s'en faisaient dans

---

1. Il n'y a guère que les épîtres aux Philippiens, aux Colossiens et aux Thessaloniciens qui n'en contiennent pas; car les petites lettres adressées par Paul et par Jean à quelques personnes particulières, n'entrent pas ici en ligne de compte.

les réunions hebdomadaires de la communauté (Luc IV. 16; Act. XIII. 15. 27; XV. 21; 2 Cor. III. 15). Les apôtres conservèrent cette dernière institution, non-seulement par habitude, et aussi longtemps qu'ils n'avaient point rompu avec la Synagogue, mais par principe, et parce qu'ils avaient appris à trouver dans ces mêmes livres la confirmation authentique de la foi, éveillée et nourrie en eux par les discours, les miracles et la résurrection de leur Maître. C'est aussi pourquoi la connaissance et l'usage de l'Écriture passèrent dès l'abord chez les éthnico-chrétiens, la prédication apostolique se fondant partout sur les prédictions des prophètes et sur la liaison intime et providentielle entre les révélations antérieures et les choses qui s'étaient accomplies dans les derniers temps. Il est vrai que les témoignages directs qui établiraient cet usage comme existant dans l'Église primitive, nous manquent presque absolument (1 Tim. IV. 13), mais les nombreuses citations qu'on trouve dans les écrits apostoliques, nous autorisent en tout cas à supposer chez les chrétiens une certaine familiarité avec la loi et les prophètes, et ce ne peuvent guère avoir été que les lectures publiques qui la leur aient procurée.

Quant aux théories dogmatiques qui s'appliquaient chez les juifs à ce recueil officiel, les apôtres n'y ont rien changé. Le dogme de l'inspiration des prophètes, et en général des auteurs sacrés, avait reçu dans les écoles tout le développement dont il était susceptible. Cette inspiration (θεόπνευστος, 2 Tim. III. 16) était regardée comme quelque chose de tout à fait exceptionnel, comme réservée à un petit nombre d'individus choisis par la Providence, et même pour des occasions spéciales et solennelles (Act. I. 16; II. 30; Hébr. III. 7; IX. 8; X. 15; 1 Pierre I. 11; cp. 2 Pierre I. 21, etc.). Les communications faites à Israël par les prophètes étaient si bien la parole de Dieu et de son Esprit, et non des instructions données par les orateurs et de leur propre chef, que la portée de ce

qu'ils disaient leur échappait quelquefois, et n'était reconnue que lors de l'accomplissement. On n'avait donc pas besoin d'invoquer les noms propres des auteurs sacrés pour le témoignage à rendre aux vérités religieuses et prophétiques, bien que l'habitude le permît; on pouvait se contenter d'en appeler à l'Écriture (ἡ γραφὴ) d'une manière abstraite et générale, ou plutôt c'était une conséquence naturelle du principe dogmatique, d'en parler comme d'une autorité unique, continue, organique et personnelle, qui parlait elle-même, qui avait prévu l'avenir avant de l'annoncer, et qui, pour ainsi dire, opérait les choses qu'elle déclare, puisque c'est cette déclaration qui nous les fait connaître (Gal. III. 8. 22; Rom. IX. 17; Jean VII. 38, etc.). Mais ce caractère d'autorité absolue ne lui appartient pas seulement dans son ensemble; ses moindres parties le possèdent au même degré, et sont ainsi *des écritures* (γραφαί, voyez Act. I. 16; VIII. 35; Jacq. II. 8. 23; Jean XIX. 37; Luc XXIV. 27, etc.), c'est-à-dire, des manifestations particulières et irréfragables (Jean X. 35) de la volonté de Dieu.

Nous avons déjà vu comment ce point de vue, qui était celui des juifs avant d'être celui des chrétiens, dut faire naître l'exégèse ou l'art d'interpréter l'Écriture. On comprend que la communauté chrétienne comme telle ne s'intéressait pas également à toutes les parties du travail exégétique qui se poursuivait dans les écoles. Ce ne pouvait guère être que la théologie messianique qui fixât l'attention; en revanche, elle fut cultivée dans l'Église avec autant d'ardeur que de succès. Il est très-important de remarquer ici que les chrétiens se trouvaient placés à cet égard dans une position toute différente de celle de leurs devanciers. Ces derniers, dont la curiosité, pieuse et enthousiaste à la fois, ne se trouvait pas satisfaite par les prédictions claires et précises contenues dans les livres des prophètes, et qui voulaient en savoir bien davantage sur la

condition future de leur nation et du monde, étaient réduits à chercher péniblement les signes caractéristiques de l'avenir, dans des textes qui semblaient se jouer de leur sagacité. Les apôtres, au contraire, et leurs disciples se trouvaient en possession d'une clef nouvelle et propre pour résoudre les hiéroglyphes de la prophétie. Ils avaient reçu des révélations plus complètes sur le royaume de Dieu, ses destinées et ses lois, et avec ce moyen ils déchiffraient plus facilement le sens d'une lettre, ou imparfaitement comprise jusqu'à eux, ou négligée tout à fait par la théologie. Les exégètes de la Synagogue avaient essayé de calculer un terme inconnu; pour ceux de l'Église le problème était résolu d'avance, et ils n'avaient plus maintenant qu'à faire la preuve de la solution. Les premiers, avec une peine infinie et souvent ingrate, avaient cherché la lumière, qui devait éclairer leur avenir, à travers les ténèbres du passé; les derniers contemplaient l'ancienne Alliance dans le miroir de la nouvelle, et l'aurore de la réalité dissipait la nuit qui avait enveloppé le symbole.

Les apôtres avaient la conscience de ce changement du point de vue. Ils disent expressément qu'ils n'apprirent à interpréter l'Écriture qu'après la consommation de tous les faits qui font la base historique de l'Évangile (Luc XXIV. 6 ss.; Jean II. 17. 22 ; XII. 16 ; XX. 9), et l'un d'entre eux éleva même cette observation, d'ailleurs facile à faire, à la hauteur d'un principe de théologie (2 Cor. III. 13 ss.).

Après tout ce qui vient d'être dit, nous n'avons guère besoin d'ajouter qu'en citant, à l'appui de leur enseignement, des passages tirés des livres saints, les apôtres et leurs disciples le faisaient dans la conviction pleine et entière que ces textes contenaient des prédictions directes, relatives aux faits et aux principes de la nouvelle Alliance. Quelquefois peut-être, mais dans des cas bien plus rares, et dans des prédications purement morales, il s'agit de simples rapprochements

homilétiques, tels que nous en faisons journellement dans nos sermons. Mais partout ailleurs, et surtout dans les instructions dogmatiques, il est impossible de s'arrêter à une pareille explication. Le texte cité, surtout s'il l'est avec une formule de théologie herméneutique (ὅπως πληρωθῇ, etc.) est alors envisagé comme se rapportant, dans la pensée du Saint-Esprit qui l'a dicté, exclusivement au fait actuel à propos duquel il est invoqué. On sait que la science des écoles modernes a signalé une série de passages au sujet desquels une exégèse purement historique se trouve en désaccord avec celle des apôtres, et les théologiens, surtout dans ces derniers temps, ont imaginé des expédients très-variés, pour amoindrir la portée de cette différence, si ce n'est pour la faire disparaître tout à fait[1]. Nous n'avons pas à nous occuper de leurs explications; il nous suffit de constater par des exemples bien choisis, dans le grand nombre de ceux qui se présentent presque à chaque page du Nouveau-Testament, les moyens et la tendance de l'exégèse de nos auteurs sacrés.

Le premier fait herméneutique sur lequel nous insisterons ici, c'est que le principe du double sens est étranger à la science exégétique des apôtres. On sait que ce principe, destiné à satisfaire à la fois les exigences de l'interprétation rationnelle ou historique et d'une théologie intéressée à spiritualiser le contenu de l'Ancien-Testament et à respecter les explications données dans le Nouveau, a prévalu dans l'Église, depuis Origène jusqu'à la réforme du seizième siècle, et a été recommandé depuis par Calvin et son école. Son plus fameux cham-

---

1. La littérature sur cet article est très-riche. Nous nous bornerons à citer les dissertations académiques de MM. E. Weiss (Strasb., 1841), et H. Dangler (Strasb., 1851), sur les citations messianiques de l'Ancien-Testament dans le Nouveau. L'histoire critique de tous les systèmes modernes dont nous parlons dans le texte, vient d'être traitée dans un petit volume intitulé : *De rei propheticæ in V. T. natura ethica, aut.* F. Düsterdiek. Gœtt., 1852.

pion, parmi nos contemporains, a été Olshausen, et si nous nous rappelons combien l'exégèse de ce savant a été pronée en France, où l'on a même traduit son Manuel d'herméneutique, nous devons croire que le principe en question passe encore aujourd'hui parmi nous, pour l'expression de l'orthodoxie. Nous ne le jugerons pas en lui-même; nous nous bornons à affirmer, de la manière la plus positive, qu'il est de tous points contraire à nos textes. En effet, dès qu'on l'adopte, les raisonnements exégétiques des apôtres n'ont plus aucune valeur logique et n'apparaissent plus que comme le produit de la plus inconcevable illusion ou comme des sophismes grossiers. Voyez la manière dont Pierre et Paul prouvent la dignité messianique de Jésus de Nazareth, par un passage du seizième Psaume (Act. II. 25 ss.; XIII. 36). Ils disent en toutes lettres que ce passage tient sa force probante de ce qu'il ne saurait en aucune façon se rapporter à la personne du poëte qui l'a composé, bien que l'exégèse qui admet le double sens, maintienne ce rapport. Dans un autre endroit (Gal. III. 16), et en vue d'un texte placé dans les mêmes conditions, l'apôtre déclare formellement qu'une interprétation historique est inadmissible. Qu'on lise encore par exemple le premier chapitre de l'Épître aux Hébreux, avec sa longue série de citations, dont pas une n'a échappé à la critique des exégètes postérieurs, comme offrant un autre sens dans le contexte de l'original: nous répétons que si l'auteur avait accepté cet autre sens le moins du monde, ne serait-ce qu'accessoirement et en sous-ordre, à la façon des auteurs nommés plus haut, toute sa démonstration croulerait, le nerf de ses arguments serait coupé, il n'aurait fait qu'un morceau de rhétorique. Mais à quoi bon multiplier ces exemples? Il n'y a pas une seule citation destinée à servir de preuve à une assertion dogmatique, au sujet de laquelle nous n'aurions à faire la même remarque. L'assurance avec laquelle les écrivains sacrés répètent que tel

événement a dû (ἵνα ... ὅπως .... ἔδει, etc.) avoir lieu, parce qu'il était prédit, ne se justifie que si à leurs yeux l'application qu'ils font des textes, était la seule possible. Car s'il y avait deux sens quelque part, le sens primitif, littéral, historique, porterait seul le caractère de la nécessité; le second, allégorique, mystique, ne serait que facultatif et surtout arbitraire.

Ce que nous venons de dire se confirmera encore par certains faits qui ont été, pour la théologie scolastique, des motifs de plus pour essayer les systèmes variés d'herméneutique dont nous avons déjà parlé. L'exégèse moderne surtout ne sait plus se dégager du point de vue historique d'après lequel l'Ancien-Testament est avant tout le miroir fidèle des temps et des hommes, au milieu desquels il a pris naissance. Cette préoccupation, plus ou moins impérieuse, n'existait pas pour les théologiens du siècle apostolique, juifs ou chrétiens. Le principe de l'inspiration miraculeuse de la lettre amenait avec lui, comme son corollaire naturel, celui de la spiritualisation de cette dernière. En effet, une pareille inspiration n'était pas nécessaire s'il s'agissait, pour des prophètes, d'adresser des discours d'exhortation morale à leurs contemporains; pour des poëtes, de chanter des sentiments provoqués par des situations personnelles; pour tous les auteurs hébreux, enfin, d'exprimer seulement des idées applicables aux circonstances du moment ou suggérées par elles. De même que toute la théologie avait fini par devenir la science sacrée de l'avenir, toute la littérature était censée lui servir de source; elle était un grand ensemble de prophéties et non une collection de documents historiques. Pour l'interprétation, il en résultait aussitôt une règle ou un droit que la science de nos jours (et non pas seulement la science rationaliste) ne veut plus reconnaître, mais qui est légitime dès qu'on admet la prémisse. La prophétie, c'est-à-dire,

ce qui formait l'essence du texte et le véritable but du Saint-Esprit, s'attachait à la lettre, ou si l'on veut, s'y cachait. Pour l'en dégager, la science ne pouvait pas s'en tenir à ses ressources ordinaires, philologie, histoire, logique, rhétorique, psychologie, à ce que nous appelons les moyens herméneutiques; il lui fallait, ou une nouvelle inspiration, ou, à son défaut, des moyens artificiels qui tenaient un peu de l'art divinatoire. Ces derniers, nous les voyons employés par les rabbins. Les apôtres, les chrétiens en général, trouvaient les éléments et les secours de la première dans la révélation nouvelle qu'ils avaient reçue. Les prédictions messianiques pouvaient donc exister pour eux, non pas seulement dans des passages étendus, formels, clairs et directs, mais encore dans des versets détachés, séparés d'un contexte qui aurait recommandé une interprétation toute différente (Matth. II. 15. 18; III. 3; IV. 15; Act. I. 20; Jean XIX. 36, etc.). Quelquefois ils trouvent ces prédictions dans des fragments de phrases qui, par eux-mêmes, ne présentent pas de sens complet, surtout si on les rapproche de ce qui les entourait primitivement, ou qui en présentent un autre (Matth. II. 23; 2 Cor. IV. 13; Héb. II. 13, etc.). Il ne faut pas dire que le contexte soit violenté par ces procédés; les interprètes n'avaient pas à s'en occuper du moment qu'on leur accordait le principe dogmatique de leur exégèse; lequel, pour eux, certes, n'était plus en question.

Remarquons encore que ce point de vue et la méthode qui en découlait restaient les mêmes, qu'on se trouvât en face du texte original ou d'une traduction officiellement reçue dans la Synagogue. Ce que la Vulgate est pour le théologien catholique, ce que les versions des réformateurs sont pour les protestants orthodoxes, la traduction des Septante l'était pour les juifs et les chrétiens hellé-

nistes. Notre science critique peut exiger qu'on consulte l'original avant de se servir d'un texte biblique pour la démonstration du dogme; une pareille nécessité n'existait pas pour les théologiens dont nous parlons ici. A leurs yeux, comme aux yeux des Pères de l'Église, les traducteurs alexandrins étaient inspirés, ainsi que les prophètes eux-mêmes, et l'idée de vérifier un texte par l'autre ne leur pouvait venir; ils ignoraient quels étranges embarras ils créaient à leurs savants successeurs (cp., par exemple, Hébr. II. 6; X. 5) par leur naïve confiance dans une version que notre érudition a déclarée fautive et suspecte.

En général, dans l'appréciation qu'on fait de nos jours de la méthode exégétique des apôtres, on perd souvent de vue la chose essentielle. Pour eux, l'Écriture n'était pas la source du dogme; mais le dogme était le critère de l'exégèse. La conviction, chez eux, existait avant la preuve, comme c'est le cas généralement pour les convictions instinctives et immédiates, qui n'en sont que plus fortes et plus profondes, et surtout plus capables de se transmettre et d'agir sur le monde. En notre qualité d'historien, nous n'avons pas à critiquer cette méthode, mais à la constater d'abord, puisqu'on l'a méconnue; à l'expliquer ensuite en signalant son origine et sa base, et surtout à y applaudir, en tant que c'était la seule qui, dans les circonstances données, pût servir utilement et l'éducation subjective de ceux qui l'employaient et la cause qu'ils avaient à défendre. Il est vrai que cette méthode, à plus d'un égard, était imparfaite et préparait des difficultés pour l'avenir. La force démonstrative d'une exégèse qui n'était pas toujours en garde contre les pétitions de principe, devait souvent dépendre de la bonne volonté des auditeurs; le même passage pouvait être diversement expliqué par plusieurs interprètes (Matth. VIII. 17; 1 Pierre

II. 24) ou par le même auteur en différentes occasions (Rom. IV. 13. 16. 18; Gal. III. 16). Mais tout cela ne constitue qu'un défaut de forme. La vérité en elle-même est indépendante des méthodes que les hommes emploient pour l'établir; elle s'impose souvent avec une force irrésistible à notre intelligence, et les essais que nous faisons pour la confirmer dialectiquement sont incomplets et compromettants. Qu'elle est pénible et défectueuse l'argumentation exégétique de Paul pour prouver la vocation des gentils (par exemple, Rom. IV. 10)! Irons-nous douter de celle-ci pour ce motif, comme si toute autre preuve nous faisait défaut? ou croirons-nous que sa conviction à lui était flottante encore? Combien la démonstration scripturaire de l'Épître aux Hébreux (IV. 3 ss.), destinée à établir la certitude des promesses divines, est entortillée, précaire et obscure! Les espérances qu'elle préconise sont-elles pour cela moins capables de nous gagner et de nous entraîner? Dans les vérités les plus élémentaires, dans les faits les plus simples, la logique s'arrête quelquefois à des arguments très-peu concluants (1 Tim. II. 12 ss.), tandis que la chose à prouver est par elle-même élevée au-dessus de toute contestation.

Ce que nous venons de dire pour mettre dans son véritable jour la méthode exégétique des apôtres et pour expliquer comment la science moderne peut en préférer une autre sans rien perdre d'essentiel du fond de l'Évangile, s'applique indistinctement à tous les auteurs qui nous servent de sources dans l'étude de la théologie du premier siècle. Mais il y a encore à examiner un point particulier où le système d'interprétation n'était pas le même pour tous. Nous ne ferons que l'indiquer ici; le pragmatisme de notre ouvrage devant nous le ramener à un autre endroit (livre IV. ch. XII; cp. livre VI. ch. V. VI). Nous parlons de

de l'usage que l'exégèse a fait des parties historiques de l'Ancien-Testament. Sous cette désignation nous comprenons non-seulement la narration des faits extérieurs et matériels de l'histoire d'Israël, et surtout aussi les récits de la Genèse, mais encore les institutions légales et sacrées contenuès dans le code mosaïque. En tant que les chrétiens, dans leurs études bibliques, considéraient ces parties de l'Écriture au point de vue historique et les prenaient au sens indiqué par la lettre, sauf à en tirer des leçons morales et des exemples à suivre ou à éviter, nous n'avons point à nous en occuper ici. Mais tous ne s'arrêtèrent point à cette première impression. Les mêmes théories d'inspiration, de signification spirituelle, d'interprétation mystique (μυστήριον, Éph. V. 32) que nous venons de reconnaître ailleurs, furent aussi appliquées à cette partie de l'Écriture, non pas seulement comme un exercice volontaire de pieuse méditation, mais comme une nécessité imposée par la logique du dogme. Cette dernière ayant proclamé le principe que la révélation, et par conséquent aussi l'Écriture qui lui servait d'organe, ne sauraient avoir pour objet de simples relations sociales et domestiques (1 Cor. IX. 9; Gal. IV. 24), mais qu'elles doivent toujours avoir en vue les grands intérêts de l'humanité, c'est-à-dire, sa rédemption et son salut; il s'ensuivait que l'histoire et la loi rentraient dans la sphère de l'enseignement évangélique, bien plus directement que ce n'eût été le cas par l'usage moral ou catéchétique qu'on pouvait en faire. Elles se spiritualisèrent à leur tour au moyen de l'exégèse. Mais comme cette transformation s'est opérée en dehors du cercle plus étroit du judéo-christianisme et a principalement été dirigée contre les tendances de ce dernier, ce n'est pas ici le moment de nous y arrêter.

CHAPITRE IV.

L'Eschatologie.

Dans le principe, nous l'avons déjà fait pressentir, les espérances de la jeune communauté chrétienne ressemblaient, on ne peut plus, à celles de la Synagogue. Ce que nous avons dit plus haut sur les croyances messianiques des juifs peut donc servir en même temps à nous faire connaître celles des apôtres et de leurs disciples, et il s'agira seulement de prouver le fait même de cette identité.

Cependant, la prédication apostolique, basée sur des expériences particulières aux disciples et sur des convictions puisées immédiatement dans leurs rapports individuels avec le Seigneur, contenait un germe de divergence et de progrès dont l'importance se fit sentir de plus en plus, et finit par dégager l'Église de ses liens avec la Synagogue. Les disciples croyaient et savaient que le Messie s'était déjà révélé personnellement; sa première manifestation était pour eux non-seulement un gage nouveau de la certitude de leurs espérances, mais en même temps un fait étranger à la doctrine traditionnelle et partant un élément de controverse, et surtout un sujet de méditation théologique qui devait leur ouvrir la perspective sur un horizon tout nouveau. Car il faut bien le remarquer, la première apparition du Messie, la vie de Jésus, n'avait point satisfait leur attente : plus ils s'étaient pénétrés de foi en sa personne et en sa dignité, plus ils se sentaient désorientés par sa mort (Luc XXIV. 21); et sa résurrection dut venir retremper leur courage abattu, et faire renaître avec d'autant plus de

force les idées d'avenir qu'ils avaient précédemment déjà rattachées à sa personne. Mais il faut bien remarquer que ce fait d'un dédoublement de la révélation messianique, cette idée de deux apparitions du Christ promis, l'une dans l'abaissement, l'autre dans la gloire, l'une passée, l'autre future, ne se présentait pas seulement, vis-à-vis de la théorie des écoles, comme une simple modification chronologique, mais y apportait un changement radical dans les éléments constitutifs. En effet, ce ne pouvait pas être chose fortuite et indifférente que le Messie fût mort sur la croix après une vie courte et sans éclat; cette mort qui choquait les juifs (1 Cor. I. 23), devint pour les disciples le germe d'une théologie qui creusa bientôt un abîme entre eux et les docteurs de la loi, et quoique ce résultat ne se montrât pas tout de suite à découvert, il ne laissa pas de s'annoncer par des symptômes de plus en plus évidents. Les idées religieuses et morales l'emportèrent insensiblement sur les préoccupations politiques, et le dogme, par lequel l'Église avait d'abord paru devoir continuer l'œuvre du pharisaïsme, fut, à vrai dire, le point de départ de son divorce avec le passé.

Quoique cette réflexion anticipe un peu sur l'ordre naturel des faits, nous avons cru nécessaire de la placer en tête de toute cette partie de notre étude historique, parce que nous tenions à prouver à nos lecteurs que les rapprochements nombreux entre le judaïsme et les conceptions théologiques des premiers chrétiens, que nous serons dans le cas de faire dans le présent livre, ne nous voilent pas le fond des choses, et que nous savons très-bien démêler, sous les phénomènes qui s'agitent à la surface, les éléments plus cachés qui préparent l'avenir.

On doit être d'autant moins étonné de voir les premiers chrétiens fixer leurs regards avec une attention si empressée sur les choses à venir, que le moment heureux qui devait

réaliser toutes leurs espérances leur semblait plus rapproché. C'est un fait suffisamment connu que l'énergie de leur foi, et en partie aussi le succès de leur prédication, reposaient sur cette perspective. Nous avons eu l'occasion de montrer que la croyance à l'avénement prochain du Messie était antérieure au christianisme (Livre I. ch. X). Elle ne pouvait être que fortifiée par les convictions évangéliques nées autour de la personne de Jésus, à la suite de ses miracles et de ses promesses; et la manière surtout dont ces dernières ont été souvent comprises (Livre II. ch. XI), prouverait à elle seule les préoccupations de ses disciples. Mais bien plus tard encore, et lorsque leurs idées, plus ou moins spiritualisées, s'étaient depuis longtemps élevées au-dessus du niveau des conceptions populaires, cette impatience, qui allait même jusqu'à se traduire en chiffres, subsistait comme un indice permanent de l'origine de leur eschatologie. La conviction qu'on vivait dans les derniers temps (ἔσχαται ἡμέραι, συντέλεια τοῦ αἰῶνος, etc.) était générale. Nous ne la trouvons pas seulement documentée par les écrits qui appartiennent plus particulièrement à la nuance judéo-chrétienne (Jacq. V. 3. 8; Apoc. I. 3; XII. 12; XXII. 10; Act. II. 17; III. 19 ss.; Matth. X. 23; XVI. 28; XXIV. 29. 34; Luc XIX. 11; Jude 18; cp. 2 Pierre III), quoique cette sphère fût la seule où l'on se livrât à des calculs chronologiques pour déterminer l'époque de la fin (Apoc. XII. 14); la théologie paulinienne aussi ne répudiait pas une idée qui apparaît ainsi comme ayant été une partie intégrante de la prédication primitive des apôtres (1 Cor. XV. 52; 1 Thess. IV. 15; Phil. IV. 5; 1 Tim. VI. 14; 2 Tim. III. 1; 1 Pierre I. 5. 20; IV. 7; Hébr. IX. 26; X. 25. 37), et il n'y a pas jusqu'à l'apôtre Jean qui ne rende témoignage à ce fait (1.re Ép. II. 18; cp. 2.e Ép. 7).

Cette même idée en implique naturellement une autre plus caractéristique encore. Si la grande révolution devait arriver prochainement il s'ensuit qu'elle devait se faire brusquement

aussi. On ne la concevait donc pas comme une lente transformation de l'humanité, mais comme une catastrophe subite et sans pareille, terrible pour ceux-là mêmes qu'elle allait rendre heureux (Apoc. III. 3; XVI. 15; cp. 2 Pier. III. 10). Ce trait est des plus importants pour l'appréciation du dogme, car il fait voir combien l'enseignement de Jésus, qui tendait à spiritualiser l'eschatologie vulgaire, rencontrait d'obstacles dans l'esprit de son entourage. Nous ne serons donc pas surpris de voir l'élément politique des anciennes espérances du peuple juif se maintenir pendant quelque temps encore à côté de l'élément moral et religieux (Act. I. 6; II. 30; Apoc. II. 27; XII. 5; XIX. 15), pour ne céder qu'à l'action du temps et à l'influence régénératrice de la pensée évangélique, assez puissante pour neutraliser d'abord, pour absorber à la fin ce qui ne lui était pas homogène.

Une autre conséquence plus pratique et plus salutaire de cette conception idéale du royaume de Dieu et de ses rapports avec l'actualité, c'était le courage et la fermeté qu'elle inspirait aux chrétiens, dans toutes les situations de leur vie. Les circonstances extraordinaires dans lesquelles ils vivaient, l'horizon de plus en plus sombre qu'ils voyaient autour d'eux, les tribulations et les périls qui les menaçaient dans une proportion croissante, tout cela rendait nécessaire une plus grande énergie de résistance et de résignation, et certes, rien ne pouvait leur en donner au même degré que la perspective assurée d'une prochaine compensation. La nécessité des souffrances, en face d'un monde ennemi, était pour cette génération un article de foi (Act. XIV. 22), la patience une vertu recommandée avec instance (Apoc. XIII. 10; XIV. 12, etc.), et le mot qui la désignait (ὑπομονή), servait en même temps à nommer la pieuse attente de la venue du Seigneur dans sa gloire (I. 9; III. 10).

Il n'y a rien absolument à remarquer sur les parties du

dogme qui chez les juifs en formaient, pour ainsi dire, le côté dramatique. Tout ce que, depuis deux siècles, l'imagination et l'exégèse avaient entrevu de scènes majestueuses et terribles au bout de la période présente de l'histoire, estimée être en même temps la dernière, se répétait dans le cercle intime des disciples. Les idées évangéliques pouvaient changer insensiblement les notions relatives aux rapports entre Dieu et les hommes, ou colorer autrement le tableau de la félicité future, le fait principal, qui devait relier l'un à l'autre les deux âges du monde, se présentait toujours aux esprits avec les mêmes couleurs. C'était encore, comme dans la Synagogue, le grand jour du Seigneur, amenant à la fois sa réapparition ou parousie, la résurrection des morts et le jugement dernier (ἡμέρα, παρουσία, κρίσις, etc., Matth. XXIV. XXV. *et parall.*; Act. II. 20; Jacq. V. 7. 8; Jude 6; Apoc. VI. 17; XX.; comp. 2 Pierre I. 16; II. 9; III. 4 ss. et tome II. p. 229 ss.). Ces idées, ainsi que les tableaux qui les rendaient à la fois concrètes et populaires, se trouvèrent pendant longtemps à la base même des croyances de l'Église, de sorte que la théologie apostolique éprouva le besoin de les signaler comme élémentaires, comme devant être dépassées si l'on voulait approfondir l'essence de l'Évangile (Hébr. VI. 2). La seule innovation remarquable, qui mérite d'être relevée ici, c'est que le livre de l'Apocalypse parle d'une double résurrection et d'une période millénaire, qui devra séparer la première de la seconde, par conséquent aussi d'un double règne de Christ glorifié, l'un circonscrit dans les limites d'un temps défini, l'autre éternel. Cette disposition, combinant d'ailleurs deux théories différentes de l'eschatologie judaïque, devait assurer un privilége aux martyrs sur tous les autres mortels élus par la grâce de Dieu. L'idée d'une pareille prérogative devint l'une des thèses favorites de beaucoup de chrétiens, à partir de la fin du premier siècle; elle fut caressée par des théologiens très-distingués du

second et du troisième, et l'imagination du peuple, s'attachant de préférence à ce qu'elle avait de plus palpable, se plaisait à peindre la félicité des fidèles, avec des couleurs de plus en plus grossières. Ce chiliasme était l'expression la plus forte et la plus caractéristique des tendances judéo-chrétiennes, le principe qui concourut surtout à perpétuer ces dernières dans l'Église, et il fallut, pour le vaincre, toute l'énergie de la réaction spiritualiste, qui avait sa racine dans l'Évangile paulinien et sa base scientifique dans l'école d'Alexandrie.

Les peintures sensuelles et matérialistes auxquelles nous venons de faire allusion, étaient, nous le répétons, la conséquence naturelle du point de vue de l'eschatologie judéo-chrétienne. Cependant, nous nous hâtons d'ajouter qu'elles sont étrangères à la littérature apostolique, laquelle, après tout, se distingue par une grande sobriété à cet égard. On a observé de tout temps que l'Apocalypse en particulier, qui se plaît tant à peindre en détail les préparatifs de la grande catastrophe, glisse avec une rapidité d'autant plus remarquable sur les scènes de la résurrection et du jugement, et s'arrête moins encore à la description des jouissances célestes ou des peines de l'enfer, ces sujets intarissables de la rhétorique des chiliastes ordinaires. Les livres que nous analysons en ce moment, se contentent généralement de parler de l'éternité des peines et de répéter, d'après les croyances du judaïsme contemporain, que le feu sera l'instrument de la punition des réprouvés (πῦρ αἰώνιον, λιμνὴ πυρός, γέεννα, etc.; Jacq. III. 6; Jude 7; Apoc. XIV. 11; XIX. 3. 20; XX. 10, etc.). Plus souvent encore ils s'arrêtent à l'idée abstraite de la colère de Dieu (ὀργή, Apoc. VI. 16 s.; XI. 18; XIV. 10, etc.; comp. 2 Pierre II. 2 s.; III. 7), c'est-à-dire de sa justice inexorable envers les ennemis de la vérité et de l'Église, ou ils se servent, pour en peindre l'effet, de la formule rabbinique, si expressive et si ingénieuse en même temps, de la seconde mort

(θάνατος δεύτερος, Apoc. II. 11; XX. 6. 14, etc.), formule qui rentre dans ce point de vue évangélique, qu'il n'y a de vie véritable, et par conséquent de félicité, que dans la communion avec Dieu. Aussi la félicité elle-même est-elle tout simplement appelée la vie, ζωή (Jacq. I. 12; Jude 21; Apoc. II. 10, etc.), et dans les tableaux plus concrets, destinés à en populariser la notion, et qui sont régulièrement empruntés aux formules de l'eschatologie judaïque, il est encore assez facile de démêler l'idée de la forme. Le plus fameux de ces tableaux, celui qui a surtout égaré l'esprit du chiliasme vulgaire, représente la félicité sous l'image d'un festin (δεῖπνον, γάμος, Apoc. III. 20; XIX. 7. 9; cp. Matth. XXII. 1 ss.; XXVI. 29 *et parall.*), mais d'autres images, à la fois spirituelles et gracieuses, celles d'une source d'eau et d'un arbre à fruits, la première indiquée autrefois par Jésus, la seconde, plus anciennement déjà par la Genèse, toutes les deux symbolisant l'idée de la vie éternelle (ὕδωρ, ξύλον ζωῆς, Apoc. II. 7; VII. 17; XXI. 6; XXII. 1 s.; 14 ss.), nous font voir que l'enseignement apostolique, tout en s'accommodant des formes usitées de la pensée religieuse, avait toujours conscience de leur sens figuré. Il en sera donc de même des autres formules synonymes, que nous rencontrons encore, et dont l'origine accuse peut-être des conceptions moins idéales. Ainsi, la royauté messianique (Matth. XXV. 34. 40; Apoc. I. 9; XI. 15), qu'on ne saurait hésiter à prendre dans le sens propre, apparaît comme une dignité octroyée aux élus (βασιλεῖς au pluriel, Apoc. I. 6; V. 10); elle nous rappelle sans doute, par son étymologie, les espérances ambitieuses de l'eschatologie judaïque, et les sentiments d'aversion et de vengeance qui se dessinent assez clairement dans les peintures apocalyptiques, sont de nature à nous recommander une interprétation littérale de ce terme (cp. Matth. XX. 21), mais l'analogie de l'exemple précédent, et surtout la circonstance, que par la

mort définitive des incrédules et la transformation complète du ciel et de la terre (Apoc. XX. 9; XXI.; comp. 2 Pierre III. 13), l'objet même d'une domination matérielle vient à manquer, nous fait entrevoir ici également la possibilité et la nécessité de nous en tenir à l'esprit, plutôt qu'à la lettre. Il va sans dire que l'usage fréquent de toutes ces images et formules figurées, dans des instructions adressées à des hommes imbus de préjugés et comprenant à peine ce que l'Évangile révélait de vérités nouvelles, avait son grand inconvénient et devait conduire à de nombreuses méprises, d'ailleurs suffisamment constatées par l'histoire. Mais ce serait plutôt à la méthode qu'à la théorie elle-même, qu'on aurait à adresser un reproche à cet égard.

CHAPITRE V.

L'Apocalypse.

L'esquisse que nous venons de faire des idées eschatologiques reçues dans les premières Églises de la Palestine, pourrait suffire, à la rigueur, à l'intelligence de ce sujet, qui n'offre guère de difficultés et qui est bien la partie la plus populaire de la théologie primitive. Cependant nous demanderons la permission de nous y arrêter plus longtemps. Ces mêmes idées ont été développées à part et systématiquement dans un livre spécial, l'un des plus anciens de la littérature chrétienne et en même temps l'un des

plus célèbres par ses singulières destinées. Nos lecteurs devinent qu'il s'agit de l'Apocalypse; ils comprendront que ce livre mérite une étude particulière; ils s'attendent avec raison à trouver ici une explication de sa tendance, de son but et de son contenu, et nous nous empressons de venir au-devant d'un désir si légitime, ne serait-ce que pour faire justice de toutes les opinions extravagantes et des interprétations absurdes dont il a été l'objet. Nous en avons déjà fait usage dans le chapitre précédent. Nous reviendrons plus bas sur d'autres parties de son enseignement dogmatique. Ici nous chercherons à orienter le lecteur sur l'ensemble et sur la forme; car, à vrai dire, les exégètes, par leurs courses à l'aventure après le mirage de leurs propres rêveries, sont parvenus à faire croire au monde que le prophète de Patmos s'est joué de nous en proposant une énigme dont la clef semble à jamais perdue. D'Origène à Bossuet, de Luther à Bengel, de Newton à nos contemporains français, c'est à qui battra la campagne avec le plus d'acharnement vers un but imaginaire et avec le moins de succès dans la découverte d'un trésor rendu introuvable par la magie des illusions. Nous affirmons hardiment et en parfaite connaissance de cause que l'étude de ce livre ne présenterait absolument aucune chance d'erreur si les préjugés quelquefois inconcevables et souvent ridicules des théologiens de tous les âges ne l'avaient parsemée d'entraves et hérissée de difficultés qui, aujourd'hui encore, effrayent et arrêtent la plupart des lecteurs. Sans ces préjugés, l'Apocalypse serait le livre le plus simple, le plus transparent qui ait jamais été écrit par un prophète.

Nous ne discuterons point ici la question d'authenticité tout aussi peu que nous le ferons pour tel autre écrit du Nouveau-Testament. Nous n'entendons point écrire une

histoire littéraire, mais une histoire des dogmes et des idées religieuses. Cependant, la date chronologique de la rédaction de l'Apocalypse ayant une certaine importance pour l'intelligence et l'appréciation de ce livre, nous en dirons un mot en passant et nous signalerons en même temps à l'attention de nos lecteurs un fait qui, plus que tout autre, prouve qu'aux yeux de la primitive Église, l'Apocalypse était non-seulement ce que nous appellerions aujourd'hui un livre canonique, mais le seul de ce genre dont elle fît usage. Quant à la date, il n'y a pas d'écrit apostolique pour lequel on puisse la fixer plus exactement. Les textes sont formels à cet égard, comme nous le verrons bientôt, et rien n'a plus contribué à fourvoyer la science exégétique que le crédit obtenu par l'hypothèse inadmissible d'Irénée qui place la composition de ce livre à l'une des dernières années du siècle. Il a été écrit avant la destruction du temple de Jérusalem, sous l'empereur Galba, c'est-à-dire, dans la seconde moitié de l'an 68 de notre ère. Nous discuterons les preuves d'ailleurs irréfragables de notre assertion. Cette haute antiquité, jointe à la nature même du livre qui résumait d'une manière si complète et si enthousiaste en même temps les idées et les espérances des premières générations de chrétiens, nous explique encore comment il s'est fait que l'Apocalypse soit le premier livre, en dehors de l'Ancien-Testament, dont la théologie ecclésiastique ait invoqué l'autorité et le témoignage, alors qu'elle gardait encore un profond silence sur les autres apôtres qui pourtant avaient aussi écrit des livres et édifié l'Église.[1] L'antipathie que les Pères grecs et quelques écrivains de

1. Tout le monde sait que Justin-Martyr ne prononce pas d'autre nom d'auteur apostolique que celui de Jean, l'auteur de l'Apocalypse; avant lui déjà Méliton de Sardes dont le canon, conservé par Eusèbe, ne comprend que l'Ancien-Testament, avait écrit un commentaire sur l'Apocalypse.

l'Église latine, à partir du troisième siècle, témoignèrent pour l'Apocalypse, montre seulement que le cours des idées avait changé et que l'eschatologie judéo-chrétienne n'était plus la base des croyances ecclésiastiques.

Le nom même du livre dont nous allons nous occuper plus spécialement nous ramène au centre de ces croyances. Ἀποκάλυψις était le terme technique pour désigner l'apparition victorieuse du Messie à la fin des temps, et par une métonymie très-naturelle et dont il existe d'autres exemples dans la littérature sacrée[1], ce mot fut employé plus tard à nommer les livres qui parlaient de cette apparition. Celle de Jean ne fut ni la plus ancienne, ni la dernière. Le nombre en est au contraire très-considérable chez les juifs et chez les chrétiens; mais elle est la seule qui appartienne à la sphère apostolique proprement dite et à laquelle, par conséquent, l'Église se soit intéressée officiellement.

Avant d'analyser le livre lui-même, rappelons encore en deux mots les circonstances dans lesquelles il a été écrit. C'est un fait aussi bien expliqué par la psychologie que souvent constaté par l'histoire, surtout par celle du christianisme, que rien n'est plus capable de fortifier l'énergie des convictions religieuses et de retremper le courage de ceux qui les professent, que l'oppression et la persécution qui sont employées pour déraciner les unes et pour abattre l'autre. L'effet produit par ces moyens si mal calculés est toujours en raison inverse du but qu'on se propose, et rien, sans doute, n'a autant fait grandir les forces de l'Église et la vivacité de ses espérances, que le baptême de sang qui

1. La *loi*, l'*Évangile*, désignaient dans l'origine, soit un ensemble de prescriptions légales, soit un enseignement relatif à la venue du Sauveur; ces deux mots ont fini par désigner les livres qui contenaient ces choses.

lui fut imposé à plusieurs reprises par des ennemis aveugles et insensés. L'histoire racontée par les Actes des apôtres montre tout cela sur un terrain plus restreint et dans une proportion modeste encore; mais bientôt la face des choses changea à la suite de la persécution de Néron, qui éclata d'abord dans la capitale, et sévit bientôt dans les provinces par suite des fureurs populaires plutôt que par ordre supérieur. Ce fut principalement dans l'Asie mineure, où les superstitions païennes étaient plus profondément enracinées encore, que ces fureurs éclatèrent avec violence. Des milliers de victimes, là et ailleurs, payèrent de leur sang la foi qu'ils avaient embrassée (Apoc. VI. 9 ss. ch. VII); mais la situation désespérée des Églises naissantes de cette province, loin de jeter le doute dans l'esprit de leurs membres, exalta leur courage et remplit leurs chefs d'un enthousiasme prophétique qui était presqu'un gage de la victoire. Ils ne promettaient rien de nouveau, rien qui eùt besoin d'une démonstration. C'était une perspective depuis longtemps ouverte devant tous les regards; c'était le tableau vivant et concret des destinées finales de l'humanité; il ne s'agissait pas pour eux de révéler des choses abstraites, des mystères jusque là inconnus; ce qu'ils disaient était dans toutes les bouches, dans tous les cœurs; c'était un trésor transmis par dix générations déjà et amplement garanti par les révélations évangéliques, et la prédiction, claire, certaine, complète sous tous les rapports, ne présentait qu'un seul point obscur encore, savoir le moment précis de sa réalisation définitive. Ce moment ne pouvait pas être éloigné; les angoisses du monde, les crimes des ennemis de Dieu, la désolation des justes, tout était à son comble; le Seigneur ne pouvait plus tarder; tous les signes précurseurs de la grande catastrophe venaient poindre à l'horizon; la génération à laquelle Jésus avait promis qu'elle

verrait le royaume s'établir dans sa gloire, s'épuisait tous les jours. Non, il n'y avait plus à en douter : l'époque fatale approchait, ὁ καιρὸς ἐγγύς (Apoc. I. 3; XXII. 10); tout ce qui était promis, tout ce que devait amener la révélation nouvelle du Seigneur, devait arriver dans le plus bref délai, δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει (I. 1; XXII. 6). Vingt fois cette proximité de la fin est affirmée de la manière la plus positive (voyez encore II. 5. 16; III. 11; XI. 14; XXII. 7. 12. 20; etc.). La prophétie ose même déterminer le chiffre du délai; elle l'emprunte à l'Apocalypse de Daniel (XII. 7 ss.) qui devait enfin trouver sa véritable solution et qu'il ne ne s'agissait plus que de reproduire et d'expliquer. Dans trois ans et demi, à partir du moment où l'auteur écrit, tout sera consommé. Pendant trois ans et demi encore l'ennemi de l'Église sera maître du terrain (XI. 2); pendant trois ans et demi les prophètes de Dieu lutteront (v. 3) contre l'ascendant du démon, pour finir par succomber; pendant trois ans et demi (XII. 14), enfin, l'Église, retirée dans le désert et protégée miraculeusement, attendra la défaite de son éternel adversaire; mais après cela, et coup sur coup, les scènes grandioses du dénouement viendront étonner le monde et réjouir les fidèles. Certes, ce n'est qu'en insistant sur cette proximité, à laquelle tout le monde croyait d'ailleurs dans l'Église, que la prophétie pouvait atteindre son but, consoler le malheur, affermir ceux qui chancelaient, exalter le courage de tous et faire jaillir un héros nouveau de chaque goutte de sang que versait la main déjà fatiguée du bourreau.

On enlève à l'Apocalypse toute actualité, toute liaison avec les circonstances, tout son sens naturel et transparent, en s'efforçant de la déraciner du terrain sur lequel elle est née, pour la suspendre pour ainsi dire en l'air, et l'accommoder aux caprices de l'exégèse rêveuse d'un autre siècle. On s'ingénie à

tous les expédients de la fantasmagorie herméneutique pour en tirer l'histoire de nos jours ; on la tourmente, jusqu'à la rendre méconnaissable, pour lui faire révéler ce que l'on s'est mis dans la tête ; on la met aux ordres de tous les cervaux malades, de toutes les imaginations en délire, de toutes les mauvaises passions, au risque de la rendre suspecte aux gens sensés qui, par une réaction bien naturelle, lui ont souvent fait expier à elle-même les extravagances de ses interprètes mal avisés ; et avec tout cela on n'arrive qu'à la rendre de plus en plus obscure, de plus en plus absurde, de plus en plus dangereuse pour les imaginations frappées de vertige. Enfin, les brillantes couleurs de sa poésie orientale se changent en un vil et lourd enduit sous la main grossière et calleuse de nos apocalypticiens modernes, comme les gracieux dessins qui enluminent l'aile délicate de l'insecte disparaissent sous le doigt pétulant de l'enfant, qui les admire par instinct et les détruit par ignorance.

Exposons d'abord le contenu de cette apocalypse et disons ensuite un mot sur sa forme. Comme le prologue et l'épilogue appartiennent à cette dernière, nous ne nous occuperons pour le moment que du corps du livre, de sa partie prophétique ou dogmatique (ch. IV — XXII. 5).

La série des visions s'ouvre par la description du trône de la majesté divine, description imitée principalement d'Ezéchiel (ch. I et X). De même que chez ce prophète, les attributs les plus essentiels de la divinité, sagesse, puissance, toute-science et création, sont ici personnifiés dans les quatre figures de l'homme, du lion, de l'aigle et du taureau qui portent le trône. Le même besoin de rendre l'idée abstraite de Dieu accessible à l'imagination, au moyen de l'hypostase ou du symbole, suggère à l'auteur l'image des sept flambeaux placés devant le trône et qui représentent la manifestation septuple de l'esprit divin que la théologie judaïque avait trouvée dans Ésaïe (XI. 2). Un

chœur d'anges, des plus élevés en rang, entoure le trône; leur nombre représente celui des 24 classes de prêtres desservant le sanctuaire terrestre. — Ch. IV.

Devant Dieu on voit placé un livre fermé par sept sceaux: c'est le livre de l'avenir. Aucune créature ne peut l'ouvrir. Un seul être y parviendra; c'est Christ, à la fois le fils aîné de la création et le rejeton de David, qui se présente ici sous la figure d'un agneau portant d'un côté les marques de son immolation, de l'autre (dans le symbole des sept cornes et des sept yeux) le sceau de la plénitude de l'esprit de Dieu résidant en lui. C'est donc Christ qui révélera l'avenir, et le prophète sera admis à contempler le spectacle de ces révélations. L'agneau saisit le livre et aussitôt les chérubins, les archanges et d'innombrables chœurs de créatures de tous les rangs et de tous les lieux entonnent des hymnes de louange. — Ch. V.

Les quatre premiers sceaux sont ouverts successivement, et l'on voit paraître les précurseurs de la parousie, les calamités qui doivent affliger l'humanité dans les derniers temps. Ce sont quatre figures montées sur quatre chevaux (voyez Zach. I et VI), et représentant (d'après Jér. XXI. 7; XXXII. 36) la conquête, la guerre, la famine et la peste, signalées par des attributions symboliques très-faciles à déchiffrer. Ces quatre figures sont suivies d'une autre, qui sert, pour ainsi dire, à concentrer les traits divers de ce tableau, le Schéol personnifié, s'apprêtant à engloutir les innombrables victimes de ces quatre fléaux. — Ch. VI. 1-8.

A l'ouverture du cinquième sceau on voit paraître les martyrs qui demandent que leur sang soit vengé. Il leur est répondu qu'ils aient à prendre patience jusqu'à ce que leurs frères, qu'attendait le même sort, l'aient subi à leur tour. Les tribulations des fidèles ne sont donc pas encore à leur terme. — Ch. VI. 9-11.

L'ouverture du sixième sceau amène des phénomènes

terribles au ciel, des éclipses, des chutes d'astres (Joël II. 10; III. 4; És. XXXIV. 4, etc.). Les grands de ce monde commencent à trembler et à pressentir les effets de la colère de Dieu (És. II. 10; Os. X. 8; Mal. III. 2, etc.). — Ch. VI. 12—17.

Le spectateur aussi attend avec anxiété l'ouverture du dernier sceau qui doit amener l'accomplissement des choses : mais son attente n'est pas immédiatement satisfaite. Une scène intermédiaire, un entr'acte, recule le dénouement. Il se fait un solennel silence dans tout l'univers, et un ange va marquer du sceau de Dieu les fidèles, afin qu'ils ne soient pas enveloppés dans les catastrophes que la colère du juge suprême s'apprête à faire éclater sur le monde. Ces fidèles dont le nombre, inappréciable à l'œil humain (v. 9), est révélé par l'ange au prophète (v. 4), sont le véritable peuple de Dieu, l'Israël spirituel dont les douze tribus représentent d'une manière idéale la totalité des nations, dans le sein desquelles Christ a des disciples. Dès ce moment ils sont exempts des tribulations du monde. — Ch. VII.

Enfin, le septième sceau s'ouvre, mais au lieu de nous amener la fin directement, il nous présente une nouvelle série de scènes introduites par sept anges munis de trompettes dont les révélations formeront, dans leur ensemble, le contenu de ce septième sceau. Les prières des saints portées devant le trône de Dieu sont brûlées devant lui en guise d'encens; elles sont aussitôt exaucées, et par suite l'ange jette sur la terre la braise de l'encensoir, symbole des châtiments qui sont réservés aux persécuteurs. — Ch. VIII. 1-5.

Les quatre premiers anges font retentir leurs trompettes. Ils forment, par les scènes qu'ils annoncent, un tableau d'ensemble parallèle à celui des quatre premiers sceaux. On voit des plaies frappant l'univers (terre, mer, rivières et ciel) semblables aux plaies d'Égypte (Exod. VII. 20; IX. 23; X. 21; Jér. LI. 25), et faisant périr le tiers des créatures. Ces quatre trompettes sont

séparées de celles qui suivent, et ainsi réunies plus étroitement entre elles (comme les quatre premiers sceaux), par une figure à part, celle d'un ange traversant le Ciel et annonçant les trois dernières trompettes. — Ch. VIII. 6-13.

La cinquième et la sixième trompette amènent des châtiments plus terribles encore. Les deux fléaux particuliers à l'Orient, les sauterelles et le samum, sont introduits dans des descriptions fantastiques, qui laissent loin derrière elles tout ce que l'imagination des anciens prophètes avait su dépeindre (par ex., Joël II). Des milliers d'hommes périssent par ces plaies, les autres sont en proie à des tourments sans nom, mais ils ne se convertissent pas. — Ch. IX.

Le monde est donc mûr pour le jugement de la septième trompette. Mais celle-ci ne retentit pas immédiatement. D'après la disposition symétrique des scènes, il suit d'abord, comme après l'ouverture du sixième sceau, un nouvel entr'acte. Cet entr'acte a un double objet. D'abord, et en vue de la grandeur des choses qui restent à révéler, le prophète est préparé à leur connaissance par une espèce d'initiation spéciale. Le lecteur partage l'impression que cette solennité imposante (dont les images sont empruntées à Éz. III, et au ps. 29), est destinée à produire, et son attention impatiente augmente en raison directe des retards apportés au dénouement. — Ch. X.

En second lieu, ce temps d'arrêt est employé à préparer une retraite aux élus qui, dans le premier entr'acte, avaient reçu préalablement le sceau de Dieu. Cette retraite se trouvera dans l'enceinte sacrée du temple de Jérusalem, qui seule sera préservée de la conquête et de la profanation, laquelle menace le reste de la ville de la part des païens. Ces derniers en resteront maîtres durant trois ans et demi (Dan. VII. 25; XII. 7). Pendant ce temps, Moïse et Élie, les précurseurs du Messie, prêcheront au peuple, mais l'Antechrist les tuera. Leur résurrection sera le signal du commencement de la catastrophe. La

ville sera en partie détruite par un tremblement de terre, sept mille hommes périront, mais la masse des juifs se convertira dans ce moment suprême. — Ch. XI. 1-14.

Enfin, le septième ange entonne sa trompette, et des chants célestes célèbrent d'avance la victoire de Dieu et de Christ dans le combat définitif qui va s'engager. Le Ciel s'ouvre, et l'on y voit reparaître l'arche de l'Alliance, le symbole de la réconciliation, perdu autrefois dans l'incendie du temple de Salomon. — Ch. XI. 15-19.

Tout ce qui suit sera donc le contenu de la septième trompette. Nous savons d'avance qu'il s'agit du combat de Christ contre les puissances ennemies de son royaume, et de l'établissement victorieux de ce dernier. Mais nous n'assisterons pas immédiatement au spectacle de cette lutte sans pareille. Le dénouement est encore une fois reculé par une description préalable des ennemis, et par un prélude prophétique.

Les ennemis sont au nombre de trois. Le premier et le principal, c'est le diable; il apparaît sous la figure d'un serpent, prêt à dévorer un enfant nouveau-né. C'est la représentation symbolique de l'idée que le diable est l'ennemi né de Christ et de son Église. Mais l'enfant est sauvé auprès de Dieu, et sa mère, l'Église du vrai Israël, l'Église des croyants, est enlevée vers le désert pour y être mise à l'abri des persécutions du diable pendant les trois ans et demi que durera encore la puissance de ce dernier. L'Église elle-même est hors de danger, mais ses enfants ne cessent d'être en butte aux attaques du malin pendant cette dernière période. — Ch. XII. 1-17.

Le deuxième ennemi apparaît du fond de l'Océan sous la forme d'un monstre à sept têtes, dont l'une a été blessée à mort, mais est guérie actuellement. Le diable lui donne sa puissance pour trois ans et demi encore, et le monstre est adoré par les hommes, et s'acharne contre les fidèles. C'est l'empire romain avec ses sept premiers empereurs dont l'un a

été tué, mais va revivre en qualité d'Antechrist (voyez ch. 17). Le fond des images appartient à Daniel. — Ch. XII. 18 - XIII. 10.

Le troisième ennemi, également représenté comme un monstre, est le faux prophétisme qui séduit les hommes, et les engage à adorer la première bête. — Ch. XIII. 11-17.

Dans le dernier verset du chapitre XIII, l'auteur signale par une formule énigmatique le nom historique de l'Antechrist. Ce verset est donc, comme qui dirait, la clef de tout le livre, et l'explication qu'on en donnera sera toujours la pierre de touche de tout système d'interprétation apocalyptique. Ce point est assez important et assez généralement mal compris pour que nous nous en occupions à notre tour; mais pour ne pas interrompre notre exposition sommaire, nous renvoyons nos lecteurs à la note ci-dessous.[1]

---

1. Ce serait une histoire fort curieuse à faire, si l'on racontait tout ce que les théologiens ont dit d'absurde sur le compte de ce chiffre 666 de l'Apocalypse. Ce n'est pas ici le lieu de nous y arrêter, et en général on emploie très-mal son temps en s'amusant à réfuter des erreurs palpables ou des hallucinations ridicules. Nos textes sont si clairs pour qui veut voir et comprendre que la simple assertion de leur véritable sens doit faire immédiatement disparaître les nuages amoncelés autour d'eux par le préjugé dogmatique, l'imagination intéressée, voire les préoccupations politiques.

Le chiffre de la bête, 666, est le chiffre d'un homme, ἀριθμὸς ἀνθρώπου, dit le prophète. C'est le chiffre d'un nom, dit-il encore; et ce nom s'inscrit sur les fronts de ceux qui sont les sujets dévoués, les adorateurs de la bête. Mais la bête elle-même est un être personnel, l'Antechrist, et ne représente pas quelque idée abstraite. De tout cela il résulte que le chiffre 666 n'indique pas une période de l'histoire ecclésiastique, comme le prétend l'interprétation soi-disant orthodoxe des théologiens luthériens et celle des piétistes chiliastes de l'école de Bengel. Il n'indique pas davantage un nom commun, destiné à caractériser une puissance, un empire, par exemple le paganisme romain, comme le voulait Irénée avec son Λατεῖνος, auquel se sont cramponnés depuis tous les interprètes, qui ne savaient rien inventer de plus inadmissible encore, et que les protestants ont avidement exploité dans l'intérêt de leur polémique antipapale. Les termes de *Latium*, *Latini*, n'existaient plus au premier siècle que dans la poésie et dans

La description des trois adversaires est suivie de ce que nous avons appelé le prélude prophétique du combat : D'abord le lecteur est rassuré sur le sort des élus pendant ces luttes gigantesques. Ils se trouvent abrités en Sion, en rapport immédiat avec l'agneau et les chœurs célestes. — Ch. XIV. 1-5.

---

la géographie locale de la campagne de Rome, et comme nom de langue même ils étaient inconnus dans la sphère apostolique (Luc XXIII. 38; Jean XIX. 20).

Le chiffre 666 doit donc contenir un nom propre, le nom du personnage historique et politique qui devait jouer le rôle de l'Antechrist dans l'ensemble des révolutions suprêmes qu'attendait le monde judéo-chrétien. Quand on a lu Daniel et la seconde Épître aux Thessaloniciens, on sait de *quoi* il s'agit. Notre auteur enfin se charge de nous dire de *qui* il est question.

Voici maintenant la difficulté (si c'en est une) qui a le plus souvent égaré ceux-là mêmes qui abordaient le problème avec un esprit dégagé d'illusions et de préjugés. La bête du XIII.e chapitre n'est pas un individu, mais l'empire romain, considéré comme puissance. L'auteur lui-même nous dit (ch. XVII) que les sept têtes de cette bête représentent les sept collines sur lesquelles est bâtie sa capitale, et de plus sept rois qui y ont régné ou y régneront encore. Cela est très-vrai, mais il nous dit tout aussi explicitement que cette bête est en même temps l'une des sept têtes, combinaison inconcevable en apparence et plus que paradoxale, et pourtant très-naturelle et même nécessaire. L'idée d'une puissance, d'une tendance surtout hostile, finit toujours par devenir concrète dans l'esprit du peuple, par se personnifier. Le monstre idéal se fait individu, le principe s'incarne dans un homme placé en évidence, et sous cette forme personnelle les idées deviennent populaires, jusqu'à ce que à leur tour les individu arrivent à être les représentants permanents d'idées ou de tendances qui leur survivent. Pour la plupart des hommes, un nom propre en dit plus qu'une définition; les sentiments et les passions s'en nourrissent plus facilement. La puissance païenne, l'idolâtrie, le blasphème, la persécution, tout ce qui soulève les légitimes antipathies de l'Église, tout ce que lui inspire de l'horreur et lui arrache des cris de malédiction, s'individualisera, se concentrera dans la personne de celui qui, quelques années avant la destruction de Jérusalem, avait comblé la mesure de tous ces crimes. Oui, la bête est à la fois l'empire et l'empereur, et le nom de ce dernier est dans la bouche du lecteur intelligent avant que nous le prononcions. Mais nous tenons à l'entourer de toutes les lumières de la science historique.

Déjà par la lecture attentive du XI.e chapitre, on acquiert la conviction que le livre est écrit avant la destruction de Jérusalem. Le temple et sa cour intérieure avec le grand autel y sont mesurés, c'est-à-dire (Zach. II) destinés à la conser-

Le prélude lui-même se compose de trois scènes. D'abord trois anges se présentent pour faire des proclamations prophétiques. Le premier annonce le jugement éternel, et c'est là comme un dernier avertissement adressé au monde. Le second prédit la chute de Rome. Le troisième enfin, menace les

---

vation, tandis que le reste de la ville est livré aux païens et voué à la profanation. Ces lignes n'ont pas pu être écrites en vue de l'état des choses tel qu'il existait après l'an 70. Mais les indications du XVII.[e] chapitre sont plus précises encore. Nous affirmerons qu'il s'agit de Rome, jusqu'à ce qu'on nous montre, au siècle apostolique, une autre ville bâtie sur sept collines, *urbem septicollem*, dans laquelle aurait été versé à flots le sang des témoins de Jésus-Christ (v. 6. 9). Cette ville ou cet empire a sept rois. Les apocalypses de Daniel, d'Hénoch et d'Esdras suivent la même méthode chronologique, en comptant également des séries de rois pour mettre le lecteur sur la voie des dates. De ces sept rois, cinq sont déjà morts (v. 10); le sixième règne en ce moment même. Le sixième empereur de Rome est Galba, vieillard de 73 ans à son avénement. La catastrophe finale qui anéantira la ville et l'empire doit arriver dans trois ans et demi, comme il a été dit plus haut. Par cette seule et simple raison la série des empereurs n'en donnera plus qu'un après celui qui règne actuellement, et celui-là ne régnera que peu de temps. L'auteur ne le connait pas, mais il sait la durée relative de son règne, parce qu'il sait que Rome périra définitivement, et pour ne plus se relever, dans trois ans et demi.

Puis viendra un huitième empereur, qui est l'un des sept, et qui est en même temps la bête qui fut, mais qui n'est point en ce moment. Il s'agit donc d'un des précédents empereurs qui reviendra une seconde fois, mais en qualité d'Antechrist, c'est-à-dire revêtu de toute la puissance du démon et dans le but spécial de combattre le Seigneur. Comme il est dit qu'il n'est point en ce moment, mais a déjà été, il est donc l'un des cinq premiers. Il a été jadis frappé à mort (XIII. 3), de sorte que son retour a quelque chose de miraculeux. Ce n'est donc ni Auguste, ni Tibère, ni Claude, qui n'ont pas perdu la vie par une fin sanglante, et auxquels personne d'ailleurs ne songera, parce qu'ils n'ont pas été dans des relations hostiles avec l'Église. Cette dernière considération fera aussi exclure Caligula. Il ne reste que Néron. Mais tout aussi se réunit pour reconnaître en lui le personnage désigné si mystérieusement. Tant que Galba régnait et longtemps après encore, le peuple ne croyait pas à la mort de Néron; on le disait caché quelque part et prêt à revenir pour se venger de ses ennemis. Les idées messianiques des juifs, dont une connaissance vague était parvenue en occident, d'après le témoignage de Tacite et de Suétone, se mêlant à ces attentes,

pervers de la colère de Dieu, et console les fidèles par la perspective du repos après toutes leurs tribulations. Pour les figures, voyez És. XXI. 9; Jér. XXV. 15 s.; LI. 7, etc. — Ch. XIV. 6-13.

Cette triple proclamation directe est suivie en second lieu d'un triple symbole prophétique du jugement. Les figures de

---

suggérèrent aux gens crédules l'opinion que Néron reviendrait de l'Orient, reconquérir son trône avec le secours des Parthes. Plusieurs faux Nérons se présentèrent (Sueton., *Ner.* 40. 57; Tacit., *Hist.* I. 2; II. 8. 9; Dion Cass. LXIV.9; Zonaras, *Vita Tit.*, p. 578; Dion Chrys., *Or.* 20, p. 371, D.). Ces rêves populaires se répandirent aussi dans la société chrétienne. Les apocalypses y reviennent incessamment (Visio Jesaj. æthiopica; Libri Sibyll. IV. 116 ss.; V. 33; VIII. 1 — 216), et les Pères de l'Église en attestent le souvenir pendant plusieurs siècles encore (Sulpic. Sever. II. 367; Augustin., *Civ. Dei* XX. 19; Lactant., *Mort. persec. c.* 2; Hieron., *Ad Dan.* XI. 28; *Ad Esaj.* XVII. 13; Chrysost., *Ad 2 Thess.* II. 7).

Enfin, pour que rien ne manque à l'évidence des preuves, notre livre nomme Néron pour ainsi dire en toutes lettres. Le nom de Néron est contenu dans le chiffre 666. Le mécanisme du problème repose sur l'un des artifices cabbalistiques usités dans l'herméneutique des juifs, et qui consiste à calculer la valeur numérique des lettres qui composent un mot. Ce procédé, appelé *Ghematria* ou géométrique, c'est-à-dire mathématique, et servant chez les juifs à l'exégèse de l'Ancien-Testament, a bien tourmenté nos savants et les a conduits dans un dédale d'erreurs. Tous les alphabets anciens et modernes, toutes les combinaisons imaginables de chiffres et de lettres ont été essayés tour à tour. Nous en avons vu jaillir presque tous les noms historiques des dix-huit siècles passés, Tite Vespasien et Simon Gioras, Julien l'Apostat et Genséric, Mahomet et Luther, Bénoît IX et Louis XV, Napoléon et le duc de Reichstadt, et nous pourrions facilement nous donner le plaisir de nous y trouver les uns les autres. Au fond l'énigme n'était pas si difficile, quoique l'exégèse ne l'ait résolue que de nos jours. Je puis revendiquer l'honneur de la priorité, quoique plusieurs savants allemands l'aient trouvée bientôt après moi et sans connaître ma solution. La *ghématria* est un art hébraïque. C'est par l'alphabet hébreu qu'on décomposera le chiffre. On lira נרון קסר, Néron César : נ 50 + ר 200 + ו 6 + נ 50 + ק 100 + ס 60 + ר 200 = 666. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est qu'il existe une très-ancienne variante qui porte 616. Elle doit provenir d'un lecteur latin de l'Apocalypse, qui avait aussi trouvé la solution, mais qui prononçait *Nero* comme les Romains, tandis que l'auteur prononçait *Neron* avec les Grecs et les Orientaux. En retranchant le *Noun* final, il y a 50 de moins.

la serpette, de la faucille et du pressoir (Joël IV. 13; Es. XVII. 5; LXIII. 3), représentent les châtiments divins, et plus particulièrement le carnage d'une bataille d'extermination. — Ch. XIV. 14-20.

Enfin, la troisième scène du prélude fait paraître sept anges tenant sept coupes remplies des plaies de la colère divine, et prêts à les verser sur le monde. La solennité de ce spectacle est encore rehaussée par un cantique préparatoire. — Ch. XV.

Les quatre premiers anges versent leurs coupes sur les quatre parties de l'univers apocalyptique (ch. VIII. 6 ss.), terre, mer, rivières et ciel. Ce tableau d'ensemble est encore clos et résumé, comme celui des quatre premiers sceaux, et celui des quatre premières trompettes, par la description du résultat que les plaies produisent sur les hommes. On les voit persister dans leur incrédulité et dans leurs blasphèmes. — Ch. XVI. 1-9.

Le cinquième ange verse sa coupe sur Rome dont les tourments commencent en ce moment même. Le sixième ange verse sa coupe sur l'Euphrate, et le fait dessécher pour livrer passage aux armées de l'Orient que l'empereur-antechrist conduit contre Rome qui l'a rejeté. La symétrie constante du poëme nous ramène ici un entr'acte dans lequel des esprits impurs, symbolisés par la figure de trois crapauds, vont rassembler, sous les ordres du diable, de l'Antechrist et du faux prophétisme, les rois de la terre, afin d'engager la lutte suprême. Le rendez-vous est au mont Thabor, qui domine la plaine de Megiddo, l'ancien champ de bataille d'Israël (Zach. XII. 11). Après cela seulement, le septième ange verse sa coupe dans l'air, et une voix céleste annonce au monde que tout délai est passé. Le prélude est terminé. L'action commence. — Ch. XVI. 10-18.

Cette action est encore triple; la lutte entre les deux puissances engagées, le ciel et l'enfer, qui se disputent l'empire du monde, se subdivise en trois combats ou rencontres par-

tielles, chacune suivie d'une victoire de la bonne cause. Le premier combat se livrera contre Rome, mais le Ciel dédaigne de se souiller par un contact immédiat avec l'impure prostituée (Nah. III. 4, etc.), la moderne Babylone. Elle sera châtiée par le roi qu'elle a rejeté, par Néron, devenu l'antechrist. Revenu avec des armées de l'Orient, il massacrera les habitants de sa capitale et la réduira en cendres. — Ch. XVII.

La chute de Rome est l'objet de diverses manifestations. D'un côté, trois anges la proclament solennellement, l'un (v. 2), pour dire qu'elle sera déserte (És. XIII. 21 ; XXXIV. 11 s.; Jér. L. 39), l'autre (v. 4), pour avertir les fidèles de ne pas se laisser envelopper dans sa terrible catastrophe (Jér. L. 15; LI. 9; És. XLVII. 8), le troisième (v. 21), pour montrer symboliquement l'éternité de sa condamnation (Jér. LI. 63). D'un autre côté, les hommes qui avaient été les amis de Rome, plaignent son sort. Il en est signalé trois classes, les rois vassaux, qui tenaient leur pouvoir de l'empire (v. 9); les négociants (v. 11), qui s'étaient enrichis par le luxe de la capitale (És. XXIII; Éz. XXVII), enfin, les marins et armateurs, qui faisaient le trafic avec elle (v. 17; cf. Éz. XXVII. 29 s.). — Ch. XVIII.

Par contre, le Ciel et les élus célèbrent la justice de Dieu et se réjouissent de ce qu'il a bien voulu enfin frapper le grand coup, le premier gage de l'établissement prochain de son royaume. — Ch. XIX. 1-10.

Le second combat se livre entre l'antechrist et le Seigneur. Celui-ci apparaît triomphalement sur un cheval blanc, entouré des armées célestes. Son épée, c'est sa parole irrésistible et victorieuse. Un ange appelle les oiseaux de proie, qui doivent dévorer les ennemis (Éz. XXXIX. 17). La victoire est si sûre et si facile, que le prophète ne la décrit pas même. Le monstre et son associé sont jetés dans le gouffre de feu, leurs satellites périssent par le glaive du vainqueur. — Ch. XIX. 11-21.

A la suite de ce second combat, Satan est enchaîné pour mille ans dans l'abîme. — Ch. XX. 1-3.

Le résultat heureux de cette seconde lutte, c'est la première résurrection, celle des martyrs, qui règneront mille ans avec le Fils de Dieu, et jouiront ainsi d'un privilége, à l'exclusion de tous les autres morts. — Ch. XX. 4-6.

Enfin vient le troisième et dernier combat. Après les mille ans Satan, délivré de ses liens, va derechef ameuter les peuples contre la cité des élus. Il trouve des satellites aux extrémités de la terre (Éz. XXXVIII. XXXIX), mais le feu du ciel dévore son armée et il est définitivement jeté dans l'enfer. — Ch. XX. 7-10.

La victoire se transforme aussitôt en jugement. C'est le jugement dernier, précédé de la résurrection universelle de ceux qui n'avaient pas pris part au règne de mille ans. Leur sort est réglé d'après leurs actions, qui toutes sont consignées dans les livres de Dieu, et d'après le livre de la vie. Les uns sont réservés pour la félicité, les autres jetés dans le feu éternel. — Ch. XX. 11-15.

Enfin commence pour les premiers la période du second âge du monde, celle du royaume de la béatitude sans fin. Un nouveau ciel, une nouvelle terre, et sur celle-ci une nouvelle Jérusalem, leur sont préparés et l'imagination s'épuise dans la description de la splendeur de cette dernière, quoique les détails en soient empruntés en partie aux anciens prophètes. — Ch. XXI-XXII. 5.

En comparant cette analyse de l'Apocalypse à ce que nous avons dit dans le chapitre précédent de l'eschatologie judéo-chrétienne, on se convaincra immédiatement que les deux tableaux, les deux séries de dogmes, de prophéties, d'espérances, se couvrent parfaitement, et que c'est bien à tort qu'on a de tout temps cherché dans l'Apocalypse, des révélations nouvelles et particulières, qui ne seraient pas données ailleurs. S'il fallait donc absolument expliquer l'Apocalypse par l'histoire moderne, comme le font la plupart des inter-

prêtes, il faudrait bien appliquer le même système à diverses autres parties du Nouveau-Testament. Il y a bien dans l'Apocalypse une peinture plus riche, des descriptions plus détaillées, un ensemble plus méthodique dans les idées, mais tout cela tient à la forme et non au fond, et rien ne nous autorise à croire que d'autres chrétiens de cette époque, d'autres apôtres, chez lesquels nous trouvons le fond de ces idées, ne les auraient pas dans l'occasion revêtues de formes semblables. Il y a même dans l'Apocalypse des scènes très-pauvrement esquissées, qui très-certainement ont dû, dès le premier siècle, exercer le pinceau de la prophétie, par exemple celle de la résurrection pour laquelle Éz. XXXVII fournissait déjà tous les matériaux nécessaires.

Ces dernières remarques nous conduisent directement à dire quelque chose de la forme du livre. On a pu voir, par l'analyse qui précède, combien elle est ingénieuse et artificielle. La nature du sujet demandait une série de tableaux successifs, une narration continue des événements futurs, nous dirions volontiers une épopée apocalyptique. L'auteur ne s'est pas contenté d'une forme aussi simple. Il a trouvé moyen, sans rien changer à la simplicité du fond, de varier les scènes, de soutenir et de ranimer incessamment l'attention impatiente du lecteur, par des délais apparents et des combinaisons aussi intéressantes par leur nouveauté, qu'attrayantes par leur symétrie. L'avenir est renfermé dans un livre à sept sceaux, le dernier sceau comprend les sept trompettes; la dernière trompette produit les sept coupes de la colère de Dieu; la dernière coupe seulement amène la fin. Dans chacune de ces trois évolutions septenaires, les quatre premières scènes sont reliées étroitement l'une à l'autre par les rapports naturels de leur contenu et séparées des autres par une conclusion commune et figurée. La cinquième et la sixième les suivent isolées et sont régulièrement séparées de la septième et dernière, par

un entr'acte. Partout où la longueur des scènes permettait des subdivisions, elles se font par des combinaisons trinaires. Ainsi, la septième trompette amène successivement la description des ennemis, le prélude prophétique et le combat. Les ennemis sont au nombre de trois, le prélude est triple, le combat se divise en trois rencontres ou assauts. Chaque assaut se décompose en trois phases, la lutte, la victoire et le résultat.

Cette série de tableaux eschatologiques est encadrée dans un prologue et un épilogue, qui ne forment pas les parties les moins importantes du livre. Elles sont dans la plus étroite liaison l'une avec l'autre, surtout aussi par leur forme et leurs images. Le prologue, cependant, est plus étendu et plus intéressant. Il se compose d'une inscription, accompagnée d'une sentence en guise de symbole ou d'épigraphe (I. 1-3), d'une dédicace (4-8) et d'une vision préparatoire, dans laquelle l'auteur fait connaître sa mission spéciale (9-20). Celle-ci est essentiellement pastorale et apostolique. Il s'agit moins de faire ces révélations pour elles-mêmes, que de les faire servir à l'affermissement et au salut des chrétiens de l'Asie mineure. L'enseignement du prophète n'est pas destiné à se détacher des besoins du moment, pour amuser l'oisive curiosité des générations futures, il doit s'appliquer à ce qu'il y a de plus urgent dans les circonstances présentes. L'auteur donne à ses exhortations, qui se rapportent évidemment à des situations réelles et parfaitement connues de lui, la forme de sept épîtres adressées aux sept églises principales de l'Asie proconsulaire. Chacune de ces épîtres commence uniformément par une adresse, et se termine par une promesse, qui varient seulement dans la forme; le corps de ces épîtres contient des admonestations qui dépeignent l'état individuel de chaque église. Les formules des adresses rappellent les attributs divers du Sauveur, tel qu'il a été décrit dans le premier chapitre,

les promesses anticipent sur la description de la nouvelle Jérusalem. En assignant à ces épîtres leur place en tête du livre, l'auteur montre un goût poétique tout à fait supérieur. La prédication prosaïque et ordinaire remet seule l'application morale et pratique après l'exposition de la théorie. Il y a d'ailleurs, par tout le livre, comme une traînée d'étincelles de sentences du même genre, qui ramènent partout l'attention du lecteur vers les besoins du moment et ne lui permettent pas de se laisser absorber par les tableaux brillants de l'avenir (VI. 9 ss.; XIII. 9. 10; XIV. 4 ss.; 12. 13; XVI. 15; XIX. 9; XX. 6, etc.).

Quant à la couleur particulière de tous ces tableaux, au genre de peinture que nous avons devant nous, rien ne serait moins convenable que de lui appliquer pour mesure les principes esthétiques des littératures occidentales. Il va sans dire que nous ne trouverons pas ici la sévère beauté et les formes plastiques de la poésie classique, et encore moins la grâce pittoresque du romantisme moderne. C'est le souffle brûlant de l'Orient qui anime ces images; c'est une imagination sans frein, qui sacrifie partout la beauté à la hardiesse, qui brave toutes les proportions, pour offrir au regard étonné ce qu'il y a de plus énorme, de plus gigantesque, au risque de blesser le bon goût. C'est une profusion de métaphores, un déluge de figures, une galerie à perte de vue de prosopopées audacieuses, une incarnation incessante d'idées et d'abstractions. On dirait un champ de morts, d'où s'échappent des fantômes appartenant à un monde étranger et inspirant tour à tour une curiosité indiscrète et une indicible terreur. Avec tout cela, les descriptions ne sont pas claires et précises; il n'y en a pas une seule qui se prête à la reproduction par le pinceau; les contours des images sont vagues et flottants; la draperie est plus nuageuse encore que grossière, et tous les essais qu'on a faits de dessiner ou de peindre les scènes de l'Apocalypse,

ont d'autant plus sûrement abouti à des caricatures, qu'ils ont plus fidèlement copié l'original. C'est qu'en lisant ce dernier, il ne faut jamais oublier qu'on a affaire à des idées symbolisées et non à des daguerréotypes de la nature. Ajoutons encore que la presque-totalité de ces images, de ces symboles, de ces décorations, sont copiées dans les anciens prophètes, et que les exceptions ne sont pas ce qu'il y a de plus heureusement inventé. Aussi l'auteur a-t-il soin d'expliquer lui-même ces dernières, à l'exemple de Jérémie et d'Amos, tandis que les autres, empruntées le plus souvent à Ézéchiel et à Daniel, n'ont que rarement besoin de commentaire.

De tout ce que nous venons de dire sur la forme de l'Apocalypse, sur les études littéraires qui en ont dû fournir les éléments, sur l'art de la combinaison symétrique des scènes et de leur évolution successive, sur la liaison des différentes parties du livre toujours présent à l'esprit de l'auteur, il résulte pour nous la nécessité absolue de considérer aussi les visions comme une forme librement choisie, et de ne leur reconnaître aucune objectivité historique. Nous aussi, il est vrai, nous pourrions parler de visions que le prophète aurait eues, en tant que des espérances chaudement couvées et arrivant, pour ainsi dire, à faire le fond de toute notre vie spirituelle finissent aisément par se poser devant notre imagination avec une apparence de réalité extérieure quelquefois très-fortement caractérisée. Dans ce sens les visions ne sont ni rares ni extraordinaires. Mais ne nous payons pas de mots. Ce n'est point dans ce sens là que la théologie traditionnelle parle des visions de l'Apolalypse. Elle prétend que l'apôtre y a été entièrement passif, dans un état d'extase qui ne lui aurait permis que de voir ce qui était invisible aux yeux du corps dans leur condition ordinaire. Il serait simplement le narrateur des scènes où il aurait assisté, et à la composition desquelles son intelligence serait restée entièrement étrangère. Nous ne saurions nous

approprier cette manière de voir. Les visions réelles et objectives, par exemple celles dont il est question dans l'histoire de Paul, sont des phénomènes psychologiques tout à fait différents, eu égard à leur peu de durée, à leur objet concentré, à la nature de l'impression qu'elles laissent après elles. Ici au contraire l'art, c'est-à-dire la liberté subjective de l'esprit, est le caractère prépondérant dans une longue série de tableaux enchevêtrés l'un dans l'autre avec une adresse et un goût remarquables. Plus on étudie ce livre, plus on est obligé d'admirer la finesse et l'application prodiguées à l'arrangement du plan général et à la position respective de tant de grands et de petits cadres qui révèlent dans leur ensemble un ordre parfait là où bien des gens n'ont vu qu'un chaos de formes grotesques, se succédant au hasard ou choisies fortuitement entre un grand nombre d'autres laissées de côté. La méditation poétique et artificielle est tout aussi manifeste que l'identité du fond de la prophétie avec les croyances populaires de l'époque, et comme le ciel n'a eu évidemment rien à révéler au prophète que les autres apôtres n'aient su et décrit aussi, les visions dans le sens théologique étaient ici tout aussi superflues qu'elles seraient psychologiquement incompréhensibles.

L'histoire de la prophétie hébraïque nous dit d'ailleurs que la vision en était depuis longtemps la forme obligée. Les anciens prophètes avaient été des orateurs populaires et pendant des siècles ce moyen de communication a pu leur paraître suffisant. Ce n'est que bien tard et peu à peu qu'ils devinrent écrivains. Comme auteurs ils conservèrent les formes particulières de leur enseignement oral. De même qu'ils avaient eu l'habitude d'accompagner leurs discours d'actes symboliques pour exciter l'attention de l'auditoire, et pour graver plus profondément dans les esprits les explications qu'ils en donnaient (1 Rois XI. 29 ss.; XXII. 11; És. XX.; Jér. XXVII, etc.), ils rattachaient les enseignements qu'ils transmettaient par écrit

à des images symboliques qui en formaient en quelque sorte le texte. Ces images dans l'origine étaient on ne peut plus simples (Jér. I. 11. 13; XXIV. 1; Amos VII. 1; VIII. 1, etc.), et de nature à nous faire comprendre que l'explication en doit être donnée par la rhétorique orientale et non par la psychologie ou la théologie. Dans la suite cette forme particulière de la pensée prévalut sur toutes les autres. Ezéchiel et Zacharie n'en connaissent guère d'autre; elle fut surtout appliquée aux prophéties apocalyptiques, et c'est ainsi que nous la trouvons ici, non comme une innovation, encore moins comme un privilége personnel, mais comme un héritage national et une condition littéraire.

CHAPITRE VI.

La christologie.

Par le tableau que nous avons dû faire des espérances messianiques des premiers chrétiens on a pu se convaincre que ces dernières n'avaient rien perdu de leur éclat et de leur énergie en passant de la Synagogue à l'Église. Mais on a dû remarquer en même temps que la personne idéale du Messie, qui en forme le centre, loin de se trouver compromise par son contact avec les faits historiques de la passion de Jésus, apparaît ici plus glorieuse encore, s'il se peut, et entourée de plus d'honneur et de majesté. Ceci nous conduit à rechercher plus spécialement dans les données de l'histoire les premières

traces d'un enseignement chrétien positif sur la nature de cette personne.

Il est fort important de constater ici que chez les disciples de Jésus la réflexion théologique, et par conséquent aussi l'application qu'ils ont pu faire des théories existantes à la personne de leur Maître, a été précédée de convictions religieuses très-profondes qui les attachaient à lui de la manière la plus intime, et d'autant plus fermement qu'elles étaient nées d'un mouvement du cœur et non d'un acte du raisonnement. Diverses scènes racontées par les évangélistes (Matth. XVI. 16; XIV. 33; Marc VIII. 29; Luc IX. 20; XXIV. 21; Jean VI. 69; cp. XX. 28, etc.) nous font voir que ces convictions s'étaient formées longtemps avant la mort et la résurrection de Jésus, qu'elles se fondaient par conséquent sur l'impression qu'avaient dû produire sur eux ses discours et ses miracles, et que la tradition de l'école leur suggérait tout au plus certaines expressions au moyen desquelles ils devaient rendre compte de leurs sentiments. Du moins cette profession de foi, si naïve et si éloquente à la fois: *Où irions-nous? C'est toi qui as des paroles de vie éternelle!* elle porte le cachet de cette certitude immédiate, de cette légitimité irrésistible, qui n'est jamais l'apanage de la métaphysique et de la spéculation. Ce que les Évangiles racontent à diverses reprises sur les voix célestes (Matth. III. 17; XVII. 5 *et parall.*) qui sont venues déclarer Jésus le Fils de Dieu documente également cette immédiateté de la conviction des disciples, indépendante de tout raisonnement préalable. Par le fait même que leur religion tenait essentiellement à une expérience personnelle, à des événements dont ils avaient été les témoins, nous devrons admettre que la christologie de l'Église, dans son origine, contenait un germe spiritualiste, un principe fécondé par le sentiment, et ne s'est pas édifiée exclusivement sur des théories abstraites. Nous sommes heureux de pouvoir constater par la suite de notre récit que ce

principe ne s'est point démenti dans la théologie du premier siècle ; qu'on entrevoit partout dans l'enseignement des Apôtres et de leurs premiers collègues cette influence salutaire de leurs rapports personnels avec le Sauveur et des souvenirs qui en sont restés vivants dans la communauté. Lorsque ces souvenirs se furent affaiblis ou effacés, alors seulement la tendance spéculative et purement rationnelle finit par prédominer et fit de la christologie un chapitre de philosophie transcendante.

D'un autre côté c'est un phénomène bien naturel, de voir les membres de l'Église primitive se préoccuper bientôt des questions théologiques qui devaient surgir de ces convictions plus ou moins immédiates et inconscientes. Ces questions pouvaient se présenter à l'esprit des premiers disciples eux-mêmes; elles étaient tout aussi fréquemment soulevées par ceux qui ne connaissaient le Messie qu'au moyen de la tradition judaïque et chez qui cette tradition n'était point corrigée ou idéalisée par des relations personnelles avec le Seigneur. Or, il faut se rappeler que la théologie des juifs n'était guère parvenue à cette époque à formuler des thèses bien précises, à établir un système unique et définitif sur la nature de la personne du Messie, bien que tout ce qui regardait son œuvre fût depuis longtemps l'objet de la plus sérieuse attention des écoles. Nous ne serons donc pas étonnés de trouver dès la première génération chrétienne des idées diverses à ce sujet, et tellement diverses en partie qu'elles s'excluent même les unes les autres. Cependant la tendance pratique de l'Église et de son enseignement était si puissante que ces divergences purement théoriques n'exercèrent dans le principe aucune influence pernicieuse ou retardatrice, et ne paraissent pas même avoir excité l'attention publique à un haut point. Elles ont pu subsister longtemps sans troubler la paix de l'Église, et ce n'est que dans les siècles suivants qu'elles créèrent des difficultés et se consolidèrent par des schismes.

En recherchant les idées christologiques des premiers chrétiens, c'est-à-dire leurs opinions sur la nature de la personne du Messie, nous nous trouvons en présence de deux assertions contradictoires de la science moderne dont aucune ne nous paraît conforme à la vérité. Beaucoup de nos prédécesseurs ont pensé que la croyance appelée plus tard ébionitique, qui regardait Jésus comme un mortel élevé à un rang supérieur par une dispensation extraordinaire de Dieu, avait été de prime abord une hérésie aux yeux de l'Église. En revanche plusieurs de nos contemporains ont insinué que cet ébionitisme pourrait bien avoir été la croyance générale de la communauté primitive, pour ne faire place que plus tard à des conceptions plus rapprochées de ce qui a fini par être le dogme orthodoxe. Ces deux assertions nous paraissent être beaucoup trop absolues. Relativement à la première nous dirons qu'il ne peut pas y avoir d'hérésie là où il n'y a pas encore de formule officielle; et quant à la seconde nous rappellerons que les éléments du dogme devenu orthodoxe sont antérieurs au christianisme même et se retrouvent incontestablement dans les monuments les plus anciens de la littérature chrétienne de toutes les nuances. Nous maintenons donc que les idées en étaient encore à se former à cette époque, et nous tâcherons de suivre ici les traces de ce travail avec une entière impartialité, en commençant par celles qui portent l'empreinte la moins prononcée d'une étude spéculative ou théologique.

Or, des idées de ce genre se rencontrent d'abord et sous la forme la plus simple dans un livre qui ne compte pas parmi les monuments du judéo-christianisme, mais dont l'auteur a pu mettre à profit des récits plus anciens, soit traditionnels, soit écrits, sans en altérer, par sa rédaction, le caractère primitif. Nous voulons parler des Actes des Apôtres. Il est de fait que le texte de ce livre s'exprime à plusieurs reprises sur le compte du Seigneur d'une manière qui ne ferait pas pressentir

le dogme ecclésiastique. Ainsi dans le premier discours de Pierre (II. 22), Jésus est présenté aux israélites comme un homme (ἄνδρα), issu de la race de David (κατὰ σάρκα, v. 30), accrédité et légitimité par Dieu au moyen de miracles, ressuscité après sa mort, exalté à la droite de Dieu, recevant alors (λαβὼν) le saint esprit pour le verser sur les siens, et *fait* ainsi (ἐποίησε, v. 36) Seigneur et Christ. Dans un autre discours (III. 22 ; cp. VII. 37) Jésus est représenté comme un prophète égal à Moïse ; comme tel il est appelé un saint et juste serviteur de Dieu (παῖς, III. 13. 14. 26 ; IV. 27. 30 ; cp. VII. 52 ; XXII. 14), nom qui par lui-même (cp. IV. 25) ne l'élève pas au-dessus de la sphère humaine. Plus loin il est dit (X. 38) que Jésus de Nazareth fut oint par Dieu de saint esprit et de puissance et qu'il guérit ceux qui étaient possédés du démon, parce que Dieu était avec lui. Partout ici, et ailleurs encore (XIII. 23 ss. ; XVII. 31) l'homme, le rejeton de la race de David est légitimé comme Messie et Sauveur par le fait de la résurrection, et nous devons en conclure que ce dernier fait a été pour la théologie la base et le point de départ de ses convictions et de ses enseignements ultérieurs.

Mais ce ne sont pas là les seules traces que de nombreux chrétiens des premiers temps aient pu se contenter à cet égard d'une conception tout à fait populaire, sans gêner leurs frères et sans être gênés par eux. Ce que l'histoire nous apprend sur la piété fervente et pratique, la charité dévouée et le courage enthousiaste de l'Église naissante, nous explique comment des questions épineuses de haute théologie l'ont si peu affectée et paraissent même avoir été à peine entrevues. Ainsi, la conservation de la généalogie de Joseph, par laquelle devait se démontrer la légitimité du titre de Messie (υἱὸς Δαβὶδ, Matth. I. 1 [1]) prouve à elle seule l'existence, nous nous garderons

1. Dans ce passage, il faut sans doute prendre ce terme comme un titre de

bien de dire d'un parti, mais d'un point de vue qui pouvait et devait y attacher de l'intérêt. Pour ceux qui assignaient à Jésus une origine supérieure à la sphère de l'humanité, cette généalogie ne pouvait avoir aucune valeur. La circonstance qu'il nous a été même conservé deux généalogies différentes (Matth. I. 1-16; Luc III. 23-38), montre suffisamment que le cercle où de pareilles recherches occupaient les esprits, n'a pas été fort restreint. A coup sûr, aucun des deux évangélistes n'a connu ici le texte de son collègue, et leurs sources ont dû couler à distance l'une de l'autre.

La tradition parvenue à Luc, lequel, comme on sait, reprend l'histoire de plus loin, s'est aussi plu à jeter un rayon de lumière sur la jeunesse de Jésus, ailleurs couverte d'une profonde obscurité. Nos lecteurs se rappellent immédiatement le récit touchant qui nous représente le fils de Marie resté au temple, à l'âge de douze ans, pour y écouter et interroger les docteurs (II. 41 ss.). Ce récit, assez significatif déjà par lui-même, est précédé et suivi de phrases (v. 40. 52), qui nous disent que l'enfant grandissait, croissant et se fortifiant en esprit, en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes. L'Église, depuis tant de siècles, s'est édifiée de cette naïve narration, et pourtant, au point de vue théologique, elle contient, pour le système orthodoxe, une énigme que la science ne sait pas résoudre. Telle qu'elle est devant nous et prise au pied de la lettre, elle tient à cette conception populaire, dont nous parlions tout à l'heure, et qui n'est pas encore dominée par les exigences de la dialectique. Une théologie qui se placerait de prime abord au point de vue du dogme trinitaire, du Verbe incarné, et qui en déduirait les

---

fonction, généralement usité, et non comme une désignation généalogique. Autrement l'évangéliste serait en contradiction avec lui-même. Voyez du reste tom. II, p. 628 s.

conséquences rigoureuses, ne parlerait pas d'un progrès en sagesse et en esprit.[1]

Une énigme absolument pareille se présente dans le fait du baptême de Jésus. L'évangéliste Matthieu (III. 14) nous rend lui-même attentifs à ce qu'il y a d'étrange à voir le Fils de Dieu demander le βάπτισμα μετανοίας et l'explication que son récit nous offre du motif de cette demande, est un problème à peu près insoluble pour une exégèse qui ne veut pas se faire illusion sur ses droits et ses moyens. Mais il y a plus. Tous les quatre évangélistes (Matth. III. 16; Marc I. 10; Luc III. 22; Jean I. 32) racontent, quoique de trois manières différentes, qu'à cette occasion le Saint-Esprit descendit sur Jésus[2]. Nous ne discuterons pas le fait, parce que nous ne faisons pas ici de la théorie, mais de l'histoire. Nous nous bornons à constater qu'à l'époque où l'Église a consacré cette forme du récit du baptême, elle ne s'était pas adressé préalablement les questions que les théologiens du quatrième siècle n'ont pas manqué de soulever, ce qui revient à dire qu'elle n'avait pas encore rédigé en formules ses convictions concernant la personne de son Seigneur et Sauveur. Il lui importait, mais il lui suffisait aussi de savoir qu'il était en toutes choses dirigé par le Saint-Esprit; elle ne s'arrêta pas à examiner si telle serait bien l'expression la plus convenable pour qualifier ses actes, lorsqu'il s'agirait d'accommoder aux besoins

---

1. On observera encore que ce progrès est le même chez Jean, le futur précurseur, I. 80. — La théologie plus spiritualiste des siècles suivants n'a pas manqué de sentir la difficulté. Aussi a-t-elle changé ce récit, en lui en substituant un autre (apocryphe sans doute et passablement absurde comme histoire, mais très-logique comme produit d'une théorie), d'après lequel l'enfant Jésus, dès sa naissance, est en pleine possession de sa conscience divine, et de tous les attributs de la divinité.

2. Il ne faut pas oublier ici que le récit du quatrième Évangile évite ou affaiblit la difficulté, tandis que le troisième semble presque l'augmenter. Comp. Luc IV. 1.

de la spéculation, une histoire destinée d'abord à édifier l'âme et à nourrir le sentiment religieux.

Une remarque analogue est encore provoquée et appuyée par le récit de la tentation (Matth. IV. 1 ss.; Luc IV. 1 ss.). Après en avoir parlé plus haut, relativement à son sens intime, nous y revenons ici pour en étudier la forme au point de vue dogmatique. Nous posons en principe que les évangélistes nous donnent le fait pour réel et objectif, qu'il est question d'un tentateur personnel et visible, du diable enfin. Si cela est, nous devons reconnaître que l'idée christologique, qui est au fond du récit, est bien éloignée d'une conception idéale et surtout de la conception aujourd'hui orthodoxe. En effet, il est déjà fort difficile d'accorder avec cette dernière le fait d'une tentation, Dieu ne pouvant être tenté; ensuite, cette tentation se prolonge pendant quarante jours; c'est même une chose remarquable que le Saint-Esprit conduise Jésus au désert, pour l'y exposer; de plus, il ne faut pas perdre de vue que le tentateur, le principe du mal, exerce une puissance matérielle sur le Fils de Dieu, puisqu'il l'entraîne à sa suite du désert à Jérusalem, et de Jérusalem sur une haute montagne; Jésus, toujours d'après le texte, ou bien a cédé à cette influence par une raison qu'aucune formule théologique n'expliquera, ou bien il n'a su reconnaître le tentateur qu'à la dernière extrémité. Mais ce qui achève de prouver que la théorie orthodoxe n'est pas au fond de cette narration, c'est que le tentateur propose à Jésus de l'adorer, lui, le diable. De sa part, une pareille demande, *adressée à Dieu*, son créateur, n'est plus seulement un blasphème, c'est tout simplement une sottise. Or, les Évangiles n'ont pas voulu raconter une absurdité; la réponse du Seigneur fait voir clairement comment eux ils comprenaient le fait.

Il résulte avec évidence de tout ce qui vient d'être dit, que le sentiment religieux pouvait être pleinement satisfait par

des convictions, des narrations et des formules, auxquelles la spéculation théologique était restée complétement étrangère. La forme populaire de la christologie, telle qu'elle est caractérisée par les faits que nous venons de passer en revue, doit avoir été très-répandue dans le principe, puisque nous la voyons se maintenir à côté d'une forme plus scientifique, recommandée bientôt par l'enseignement des apôtres, et soutenue par sa liaison intime avec toutes les autres parties essentielles du dogme évangélique. Si elle n'avait pas jeté dès l'abord de profondes racines dans les esprits, elle ne serait pas parvenue à faire partie intégrante d'une histoire, écrite seulement à une époque où l'autre forme régnait déjà presque sans partage dans la prédication chrétienne. La majorité des hommes est peu disposée à s'élever dans les régions supérieures de la science, et aujourd'hui encore, en présence des théories officiellement et nettement formulées, combien n'y en a-t-il pas qui se contentent et se nourrissent d'idées peu compatibles avec la logique de ces théories, bien qu'ils aient la ferme volonté d'être orthodoxes, et qu'ils seraient fort étonnés si on leur prouvait qu'ils ne le sont pas. Nous nous permettrons une dernière observation à cet égard. Le nom même de Christ (Χριστός, מָשִׁיחַ), si universellement accepté dans l'Église, rappelle par son étymologie une conception populaire du dogme. Il signifie l'*Oint,* c'est-à-dire, celui qui a reçu de la part de Dieu une mission spéciale auprès de l'humanité, et les *moyens* de l'accomplir. Des formules comme l'oint de Dieu, l'oint du Seigneur (Luc II. 26; IX. 20; cp. Apoc. XI. 15; XII. 10), prouvent que cette étymologie était présente aux esprits, et cadrait avec l'ensemble des idées religieuses.

Mais il est tout aussi certain que déjà dans la sphère du judéo-christianisme, la conscience théologique avait franchi les limites de cette conception populaire pour s'élever à un point de vue plus approprié à la pensée intime de l'Évangile. Plus la com-

munauté se pénétrait de la grandeur de l'œuvre de la rédemption, et plus elle comprenait que le Messie ne devait pas seulement paraître dans l'avenir pour clore l'histoire du monde, mais qu'il était déjà venu l'asseoir sur une nouvelle base, en régénérant l'humanité, plus aussi sa personne lui apparaissait grande et sublime. Elle finit par se convaincre que les anciennes révélations ne lui donnaient pas la mesure de la nouvelle, que le Seigneur et chef de l'Église n'était pas simplement le successeur des prophètes, que le nom de Fils de Dieu lui appartenait dans un autre sens qu'à ceux qui l'avaient porté précédemment. Pour constater ce progrès par des citations, nous n'avons pas besoin d'intervertir l'ordre adopté dans cet ouvrage, et d'en appeler aux apôtres dont les écrits ont plus particulièrement servi de base à la théologie ecclésiastique, Paul, Jean, et l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Leur enseignement sera l'objet d'une étude spéciale dans les livres suivants. Nous observerons seulement que les écrits de Paul, qui remontent, pour ainsi dire, jusqu'au berceau de l'Église, ne contiennent aucune trace que leur doctrine christologique, si différente de celle de l'ébionitisme vulgaire, ait paru être une innovation, ou ait donné lieu à des contestations quelconques, à l'époque où ils furent publiés. Mais nous avons sous la main un autre livre, foncièrement judéo-chrétien, et qui donnera un témoignage éclatant à notre assertion. C'est cette même Apocalypse dont nous avons retracé la doctrine eschatologique dans le chapitre précédent. Nous allons compléter notre étude sur ce livre, en exposant aussi en peu de mots sa christologie.

Il est vrai que nous y trouvons un certain nombre de formules, d'attributs donnés à Christ, qui paraissent nous renfermer dans le cercle des idées de l'Ancien-Testament. Ainsi, les noms de rejeton de David (V. 5; XXII. 16; cp. Ésaïe XI. 1, etc.) et de lion de Juda (V. 5; cp. Gen. XLIX. 9), avec tout ce qui y tient, ne parlent, au fond, que d'une dignité

acquise par héritage, et ne touchent pas même encore aux idées chrétiennes. Les épithètes honorifiques qu'il porte, le saint, le véridique, le fidèle (I. 5; III. 7. 14; XIX. 11, etc.), peuvent être ramenées à la même sphère, quoiqu'il ne faille pas oublier que le langage des prophètes les réserve à Jéhovah, ainsi que le fait aussi notre livre (IV. 8; VI. 10). Nous voudrions moins encore citer la passage V. 12, où l'agneau paraît être représenté comme devant recevoir les sept perfections de la béatitude à partir d'un moment à venir, ou rappeler enfin que les descriptions du Messie (I. 13; XIV. 14), sont empruntées à un original humain idéalisé. On peut toujours accorder que les formes poétiques de la pensée du prophète se ressentent de l'influence de ses modèles; cela ne préjuge pas la question du fond. Quant à ce dernier, on doit reconnaître sans hésiter, que Christ, dans l'Apocalypse, est élevé au niveau de Dieu. Il est nommé le premier et le dernier, le commencement et la fin, A καὶ Ω (I. 11. 17; II. 8; XXII. 13), et ces mêmes formules sont employées à désigner l'Être suprême (I. 8; XXI. 6). Si la théologie est arrivée, par l'analyse spéculative, à reconnaître, dans l'essence de Dieu, sept attributs ou perfections (I. 5; IV. 5; cp. Es. XI. 2, et ci-dessus page 93), il est dit expressément que ces mêmes attributs appartiennent aussi à Christ (III. 1; V. 6). Lui seul peut nommer Dieu son père, qui est ainsi toujours πατὴρ αὐτοῦ (I. 6; II. 27; III. 5. 21; XIV. 1), et jamais πατὴρ ἡμῶν, ce qui prouve à la fois la distance qui le sépare de nous et son affinité avec le Père. Il porte un nom nouveau, qui sera écrit aussi sur le front des fidèles (II. 17, etc.), mais ce nom, c'est en même temps celui du Père (III. 12; XIV. 1), le nom de Jéhovah, nom mystérieux aujourd'hui, mais que ceux qui doivent le porter apprendront à prononcer de celui qui en possède le secret (II. 17; XIX. 12). Enfin, il est appelé la Parole de Dieu, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, מימרא דאלה (XIX. 13); il est donc cette hypostase primitive, Verbe, Esprit

ou Sagesse, qui, comme le reconnaissait déjà la philosophie antérieure avait été créée avant le monde, afin qu'elle appelât à son tour ce dernier à l'existence, et l'ornât de tous les trésors de sa perfection. C'est ce qui est exprimé en toutes lettres par la phrase qui nomme Christ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, le commencement de la création de Dieu (III. 14; cp. tome I.er, p. 92; tome II, p. 100).

Par toutes ces formules la christologie est élevée à la hauteur d'une doctrine transcendante, ou comme on a l'habitude de dire, d'un mystère. Si l'auteur de l'Apocalypse avait eu à parler de la vie terrestre de Christ, l'influence de sa doctrine se serait sans doute aussi fait sentir dans cette sphère jusque là réservée à une contemplation purement pratique et édifiante. Mais ce que nous ne trouvons pas chez lui, deux autres auteurs apostoliques l'exposent formellement et d'après un même point de vue. Ce sont les évangélistes Matthieu et Luc qui placent en tête de leur narration (Matth. I. 18 ss.; Luc I. 35 ss.) le fait de la conception miraculeuse du Fils de Dieu dans le sein d'une vierge; et ce récit est resté pour l'Église l'expression adéquate de sa foi sur cette question spéciale. La rédaction de ces deux livres n'appartient pas précisément aux premiers temps, et Luc en particulier n'a écrit que vers la fin du siècle, mais son récit paraît reposer sur des écrits antérieurs de sorte que l'idée théologique que nous constatons ici n'en appartiendrait pas moins à une époque plus ancienne. Il est vrai que le prologue de Marc, qui est l'une des pages les plus récentes du Nouveau-Testament, puisqu'il ne donne qu'un abrégé du texte des deux autres synoptiques, déclare que l'Évangile commence (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου, I. 1) avec la prédication de Jean-Baptiste, et il passe ainsi sous silence l'histoire de la naissance de Jésus. Autrefois on en a voulu conclure à l'inauthenticité des textes qui racontent cette dernière; mais depuis longtemps cette opinion a été abandonnée avec raison. Il fallait

seulement dire que l'enseignement public des Apôtres, leur évangélisation, en tant qu'elle se fondait sur l'histoire et sur leur témoignage personnel ne remontait pas au delà de l'époque indiquée par Marc (Act. I. 22; X. 37; XIII. 24; Jean I. 6). Les Apôtres, dans leurs rapports avec le peuple, se bornaient aux choses nécessaires pour l'édification de l'église; ils prêchaient Christ crucifié et ressuscité, réservant à l'étude théologique, qui n'est pas le fait des masses, ce qui dépassait le cercle des besoins actuels et généraux.

CHAPITRE VII.

La démonologie.[1]

Nous intercalons ici quelques mots sur les croyances des premiers chrétiens relatives aux anges, uniquement parce que l'Apocalypse, dont nous nous sommes occupé à l'occasion des doctrines eschatologiques, est de tous les livres de la Bible celui qui parle le plus des êtres célestes ou infernaux et de leur action dans le monde. Sans cela, nous aurions pu nous dispenser de traiter ce sujet à part; la théologie apostolique n'ayant absolument rien changé aux idées répandues à cet égard dans la société juive et propagées par

1. J. G. Mayer, *Historia diaboli.* Tub., 1780; J. F. Winzer, *De dæmonologia N. T.* Witt., 1812; C. F. Hœffel, La démonologie des quatre Évangiles. Strasb., 1844.

l'enseignement des docteurs pharisiens[1], et n'en faisant à peu près aucun usage pour la construction scientifique du dogme. Dans l'exposition que nous donnerons plus bas du système dogmatique d'après Paul et d'après Jean, nous assignerons à ces mêmes idées la place la plus convenable pour les rattacher à l'ensemble de la théorie évangélique en nous fondant sur les indications fournies par les textes.[2] Ici, au contraire, nous serions en peine de dire au juste dans quel ordre ce point spécial doit être traité dans la théologie judéo-chrétienne, et nous pourrons nous borner à enregistrer succinctement les principales données qui s'y rapportent, moins pour remplir une lacune qui déparerait notre cadre, que pour éviter le reproche d'avoir commis un oubli.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons eu l'occasion de dire dans l'histoire du judaïsme au sujet des origines de la démonologie. Ceux qui voudraient en savoir davantage auraient avant tout à consulter les Apocalypses de Daniel et d'Hénoch et leurs commentateurs. Ils y trouveraient si ce n'est un corps de doctrine, du moins un ensemble de récits et de croyances plus ou moins philosophiques au fond, plus ou moins poétiques pour la forme et occupant une large place dans la religion du peuple. Quelques lignes nous suffiront pour prouver que le judéo-christianisme n'a pas renié son origine à cet égard.

Les sources que nous devons plus particulièrement consulter ici ne nous apprennent que fort peu de choses sur la nature des anges. On a cru pouvoir inférer de Matth. XXII. 30, qu'ils étaient représentés comme étant sans sexe,

---

1. On sait que les sadducéens traitaient ces croyances de superstitions. Act. XXIII. 8.

2. Tom. II, p. 226 ss., 379 ss.

mais le passage parallèle, Luc XX. 36, combiné avec Jude 6, fait voir que c'est une erreur et qu'il s'agit là de leur immortalité. Il est plus souvent question de leur grandeur, de leur éclat, de leur force, de leurs ailes, symbole de la vitesse avec laquelle ils remplissent leurs fonctions (Apoc. V. 2; VIII. 13; X. 1; XVIII. 1. 21, etc.; Act. VI. 15). Ils forment une hiérarchie entre eux (Jude 9); ils entourent le trône du Très-Haut (Luc XII. 8; Apoc., *passim*), et leur ministère consiste en général à exécuter la volonté de Dieu dans la nature, mais plus particulièrement à servir d'intermédiaires dans ses rapports avec les hommes. Ainsi, il y a les anges des quatre vents cardinaux (Apoc. VII. 1) et du samum (IX. 14), un ange des eaux (XVI. 5; cp. Jean V. 4), un ange du Schéol (IX. 11). Ils viennent, dans des occasions spéciales, faire aux mortels des communications extraordinaires. Dans l'antiquité, ils ont servi d'organes à la vocation de Moïse et à la législation du Sinaï (Act. VII. 30. 53). Mais c'est surtout la dispensation évangélique qui a réclamé leur office (Matth. I. 20; II. 13. 19; Luc I. 11 ss., 26 ss.; II. 9); ils ont été aux ordres de Christ pendant sa vie (Matth. IV. 11; Luc XXII. 43; Matth. XXVI. 53, etc.) et lui serviront de cortége à son retour glorieux (Matth. XIII. 39 ss.; XVI. 27; XXIV. 31; XXV. 31 *et parall.*; Apoc., *passim*). Jusque là ils s'intéressent aux progrès du royaume de Dieu (Luc XV. 10; 1 Pierre I. 12), veillent sur les hommes (Matth. XVIII. 10), protégent surtout les ministres de l'Évangile et les guident dans leur chemin (Act. V. 19; VIII. 26; XII. 7); ils sont chargés de la vocation des élus (X. 3) comme de la punition des réprouvés (XII. 23). Chaque portion de l'Église militante est gouvernée par un ange responsable à Dieu du succès de son ministère (Apoc. I. 20; II. III), et l'Église triomphante à son tour, la nouvelle Jérusalem, les aura pour gardiens (XXI. 12). La théologie

connaît même en partie leurs noms propres (Luc I. 19; Jude 9; Apoc. IX. 11; XII. 7).

Les mauvais esprits (πνεύματα ἀκάθαρτα, Év. synopt., *passim*, surtout Marc et Luc; Act. V. 16; VIII. 7; Apoc. XVI. 13; XVIII. 2, plus fréquemment, δαιμόνια, Matth., Marc, Luc, Jacq. II. 19) forment également entre eux un empire gouverné par un chef et faisant opposition à celui de Dieu. Ce chef (ἄρχων, Matth. IX. 34, etc.) est désigné par des noms d'origine diverse. Il s'appelle d'abord le diable ou satan, du nom que portait chez les anciens israélites l'ange accusateur des hommes auprès de Dieu (Matth. IV. 1 ss. *et parall.*; Luc VIII. 12; Marc IV. 15; Apoc., *passim*); les hellénistes traduisaient le terme hébreu par κατήγωρ[1] (Apoc. XII. 10), plus ordinairement par διάβολος. Ensuite il est nommé le serpent ὄφις, δράκων; Apoc. XII. XIII.; XX. 2), depuis que la théologie (Sap. II. 24) avait commencé à s'occuper du récit de la Genèse. Enfin, il porte le nom de Βελιάρ, ce qui est une faute d'orthographe ou de prononciation pour Βελιάλ, בְּלִיַּעַל (2 Cor. VI. 15), l'anéantissement, la mort, l'enfer; comp. Ἀβαδδών; Apoc. IX. 11. Le séjour des diables est placé tantôt dans le désert, tantôt dans les airs, tantôt aussi dans les entrailles de la terre (Matth. XII. 43; Apoc. XVIII. 2; Jude 6; cp. 2 Pierre II. 4). Ils sont les auteurs du mal dans le monde; ils tourmentent les hommes par toutes sortes de maladies (Év. synopt., *passim*, δαιμονίζεσθαι); mais ils cherchent surtout à les séduire et à leur faire commettre des péchés (Luc XXII. 3. 31; Act. V. 3; Jacq. IV. 7; 1 Pierre V. 8, etc.; Apoc.

---

1. Chez les rabbins, קטיגור. Le nom de Beelzebub (car c'est là la véritable prononciation, et non Beelzebul, Matth. XII. 24 *et parall.*) n'a rien de commun avec le Dieu cananéen, dont il est question 2 Rois I. 2, mais est un mot syro-chaldaïque, équivalent à ἐχθρὸς, l'ennemi, Matth. XIII. 39.

XVI. 14, etc.); cependant leur puissance ne saurait prévaloir contre celle de Dieu et de Christ, et lors de l'établissement glorieux du royaume de ce dernier, ils seront jugés et jetés dans le feu éternel (Jude 6; Apoc. XX. 10).

CHAPITRE VIII.

La sotériologie.

Autant les idées eschatologiques prédominaient dans la théologie judéo-chrétienne et s'offraient de préférence au travail intellectuel, autant les idées sotériologiques, celles qui se rapportent à la base et aux conditions du salut, et qui devaient bientôt occuper le premier rang dans les études chrétiennes, paraissent être restées d'abord à l'écart. La théologie (et nous prions nos lecteurs de se souvenir toujours que nous parlons d'elle et non de la religion) était plus judaïque encore qu'évangélique, et celle de ses parties qui devait l'élever à une sphère supérieure de la pensée religieuse, était d'une simplicité très-voisine encore de la pauvreté. La mémoire des disciples n'avait pas oublié les leçons de Jésus, et nous admettrons facilement que ces dernières exercèrent une influence marquée sur leur conscience et sur leur vie; mais leur esprit n'éprouvait pas d'abord le besoin de les sonder d'une manière théorique et d'en développer les principes par l'analyse et la réflexion.

La question que se pose la théologie chrétienne, après avoir reconnu en fait et proclamé que Christ est l'auteur du salut et

le fondateur et roi du royaume des sauvés, c'est de savoir par quels moyens ou de quelle manière l'individu parvient à participer à la jouissance de ces biens. Certes, c'est là ce qu'il importe de savoir avant toute autre chose, et nous verrons bientôt l'enseignement apostolique accorder une large place à l'étude de cette question. Mais dans le commencement, la réponse se bornait encore à quelques faits et à quelques termes assez généraux, qu'il est de notre devoir d'examiner d'abord.

En lisant attentivement ce qui nous est raconté au sujet de la prédication des premiers disciples, dont les discours, sommairement résumés, sont une partie intégrante de la tradition apostolique, nous nous convaincrons que pour eux aussi la conversion et la foi, μετάνοια καὶ πίστις, sont des idées-mères de l'enseignement évangélique, comme nous l'avons vu déjà dans les discours du Seigneur lui-même. Il s'agit seulement de savoir si la ressemblance va au delà des simples expressions, en d'autres termes, si les notions que celles-ci représentent, n'ont rien perdu de leur sens primitif ou de leur richesse.

Pour ce qui est de la μετάνοια, le côté négatif de la notion paraît prédominer dans l'emploi homilétique qui est fait de ce terme. Recommandée aux païens, elle se rapporte nécessairement à leur idolâtrie et aux vices qui en sont inséparables (Apoc. IX. 20 s.; cp. XVI. 9. 11; Act. XI. 18). Demandée aux juifs ou aux chrétiens déjà baptisés, elle suppose une déviation des commandements positifs de Dieu, et équivaut tout simplement à ce que nous appelons le repentir (Apoc. II. 5. 16. 21; III. 3. 19; Act. II. 38; III. 19; V. 31). Dans les deux cas elle ramène l'homme vers Dieu (Act. XX. 21; XXVI. 20), dont il avait été séparé par le péché. Le chrétien ne se rappelle que trop bien cet état, antérieur à sa conversion (Apoc. I. 5), où les passions mondaines et charnelles (ἐπιθυμίαι, Jude 16. 18; comp. 2 Pierre I. 4) exerçaient leur empire sur lui, et où il

suivait l'impulsion de ses instincts grossiers (ψυχικός, Jude 19). Dans tout cela cependant, la prédication ne s'élève pas précisément au-dessus du niveau de l'Ancien-Testament, et aucune idée propre à l'Évangile ne vient encore en augmenter la portée ou en spiritualiser la tendance. Au contraire, on serait tenté de croire quelquefois que la μετάνοια à elle seule est le christianisme, du moins en ce qu'il a de pratique, aucun autre élément n'étant mentionné à côté d'elle, en vue du salut et de la vie (Act. XI. 18; XVII. 30; comp. 2 Pierre III. 9). Cette présomption semble confirmée, quand nous voyons ailleurs les œuvres, c'est-à-dire les bonnes actions, déterminer le jugement de Dieu et le sort des individus (Apoc. II. 23; XX. 12. 13; XXII. 12; Jacq. II. 14 ss.). Car il va sans dire que le repentir doit être suivi d'une conduite qui en démontre la sincérité (ἔργα ἄξια τῆς μετανοίας, Act. XXVI. 20). Une pareille conduite est appelée la justice (δικαιοσύνη), c'est-à-dire un état conforme à la volonté de Dieu : pratiquer la justice, c'est donc obtempérer à tous ses commandements (Apoc. XII. 17; XIV. 12; XXII. 11). Heureux ceux qui les observent (v. 14)! leurs œuvres les suivront (XIV. 13), pour rendre témoignage en leur faveur devant le tribunal suprême. Le jugement que l'Esprit de Dieu porte sur les Églises, se règle uniformément sur leurs œuvres (II. 2. 5. 9. 13. 19. 26; III. 1. 2. 8. 15); ces dernières sont écrites dans des livres que le Juge consultera un jour (XX. 12). Le christianisme, à ce point de vue, peut se définir le chemin de la justice, le saint commandement (ὁδὸς δικαιοσύνης, etc., 2 Pierre II. 21), et cette même justice sera encore le caractère du monde idéal à venir (III. 13). Les biens futurs, la vie éternelle sont nommés la couronne (στέφανος, Jacq. I. 12; Apoc. II. 10; III. 11), ce qui implique toujours l'idée d'un effort purement subjectif, d'un combat soutenu avec honneur, et digne d'une récompense solennelle.

Cependant, à côté de ce premier élément essentiel de la prédication concernant le salut, les documents apostoliques que nous analysons en ce moment, n'oublient pas de placer le second, la foi. Son importance résulte déjà de l'usage fréquent du terme de πιστοὶ, πιστεύοντες, les fidèles, les croyants, pour désigner les membres de l'Église (Act. II. 44; X. 45; XV. 5; Apoc. XVII. 14, etc.). Le verbe πιστεύειν, croire, est régulièrement employé quand il est question de l'effet salutaire produit par le discours d'un apôtre (Act. XI. 21; XIII. 12; XIV. 1, etc.). Dans ce cas on n'y joint pas toujours un régime pour préciser l'objet de la foi, mais il est naturel de supposer qu'elle s'applique au contenu de ces mêmes discours, qui est accepté comme l'expression de la vérité (XV. 7). Ainsi il est dit que les samaritains crurent Philippe lorsqu'il leur prêcha le royaume de Dieu et le nom de Jésus (VIII. 12). La foi est donc une adhésion à une déclaration faite par un autre, surtout en tant que ce dernier est censé parler comme l'organe de Dieu (XVI. 34); c'est un acte de l'intelligence qui accepte un fait pour vrai. Aussi est ce la puissance des arguments qui entraîne la foi (XVII. 31, de là ὑπακούειν τῇ πίστει, VI. 7, se laisser convaincre), qui l'affermit (XIV. 22) ou qui la combat (XIII. 8). Elle est quelque chose qui se transmet d'homme à homme, traditionnellement (Jude 3). Nous avons déjà signalé son objet; c'est le Seigneur Jésus et sa dignité messianique (Act. VIII. 37), ce qui comprend nécessairement la certitude de la réalisation des promesses concernant son royaume. D'après cela nous serons autorisé à donner le même sens à cette formule plus courte et en même temps si ordinaire : *croire au Seigneur* (τῷ κυρίῳ, εἰς, ἐπὶ τὸν κ., Act. V. 14; IX. 42; XIV. 23, etc.). Nous n'avons trouvé aucun indice qu'elle contînt autre chose encore au point de vue judéo-chrétien. Au contraire, les preuves abondent pour confirmer notre définition plus étroite. Nous ne les chercherons pas ici

dans l'Épître de Jacques, pour éviter des redites[1], mais l'Apocalypse nous en fournira de suffisantes. Dans ce livre, la foi est pour ainsi dire définie par ces mots, κρατεῖν τὸ ὄνομα Ἰησοῦ, tenir ferme au nom de Jésus, ne pas le renier en face de la persécution, garder sa parole (II. 13; III. 8). Elle est donc ce que nous appelons la fidélité, la persévérance dans la profession, l'attachement à la conviction une fois adoptée (II. 10). Mourir dans le Seigneur (XIV. 13), veut donc dire rester fidèle jusqu'au bout, et ne pas se laisser entraîner à l'apostasie par les menaces ou par les séductions du monde. Aussi la πίστις se combine-t-elle aisément dans le style de l'auteur avec ὑπομονὴ, la persistance, la patience, la fermeté, terme qui en est à peu près le synonyme (XIII. 10), et qui est même plus large encore (XIV. 12), puisqu'il embrasse à la fois l'obéissance aux commandements de Dieu, laquelle doit nous créer un titre pour le royaume, et la croyance en Jésus qui viendra le fonder bientôt. La morale de l'Apocalypse se dessine pour ainsi dire systématiquement dans l'énumération des caractères du vrai chrétien (II. 19) : ἔργα, ἀγάπη, πίστις, διακονία, ὑπομονή. Les ἔργα sont nommés ici en premier lieu comme la chose essentielle et générale; ce n'est pas seulement ce que nous appellerions les actes du devoir, mais toutes les manifestations morales. Les quatre autres termes forment deux membres parallèles, dans lesquels l'*amour* et le *service*, se rapportent aux devoirs sociaux, à l'œuvre chrétienne; après seulement vient la *foi* et la *patience*, dispositions qui se rapportent à la révélation future de Christ. Au moins il est de toute évidence que l'auteur qui a écrit une pareille phrase, ne peut avoir pris le terme de πίστις dans le sens profond que nous avons déjà reconnu dans le livre précédent, que

---

1. Voyez ci-après ch. X, et plus bas livre VI, ch. IV. Voyez encore dans ce même livre ch. V. VIII. IX. X, tom. II, pages 552. 584. 600. 611.

nous constaterons surtout dans les écrits de Paul et dans le quatrième Évangile, et qui a fini par être consacré dans la théologie de l'Église.

C'est donc la conversion et la foi, ainsi définies, qui font obtenir à l'homme le pardon de ses péchés (Act. II. 38; V. 31; X. 43, etc.), et la perspective de la participation au royaume de Dieu. Mais nous désirerions savoir si la théologie chrétienne, dans cette première phase de son développement, s'est déjà rendu compte de la liaison entre la cause et l'effet, si elle a déterminé d'une manière plus précise la part de l'homme et la part de Dieu dans l'œuvre du salut, et surtout si elle a assigné à Christ même une sphère d'action, à la fois distincte et importante, qui le ferait reconnaître en sa qualité de Sauveur. Nous sommes à même de répondre à ces questions, devenues bientôt fondamentales pour la science de l'Évangile.

Si jusqu'ici nos textes ont pour ainsi dire fait pencher la balance en faveur de l'activité de l'homme, représenté comme obtenant le salut par ses propres efforts et par la fermeté inébranlable de ses dispositions, nous devons maintenant en signaler d'autres qui font hommage à Dieu, non-seulement du résultat, mais encore de l'initiative de cette heureuse révolution. C'est la grâce de Dieu (χάρις, Jude 4), qui nous ouvre le chemin du salut; c'est gratuitement (δωρεάν, Apoc. XXI. 6; XXII. 17; cp. 2 Pierre I. 3. 4) que le don du Ciel nous est offert. Il sera facile de faire accorder cette déclaration positive avec les assertions non moins explicites que nous avons entendues tout à l'heure. On n'a qu'à se souvenir de ce qui a été dit au sujet du péché. Le sentiment chrétien a bien pu, à partir du moment de la conversion, se trouver une énergie morale suffisante pour atteindre le but et mériter la couronne, sans s'arrêter toujours à examiner jusqu'à quel point cette force lui appartenait en propre, ou était elle-même

un don de Dieu. Mais jamais il n'a pu se défaire du souvenir de l'état qui avait précédé la conversion; il a toujours dû rester convaincu que les fautes et les péchés antérieurs constituaient une dette imprescriptible, qu'aucun effort subséquent ne pouvait solder ou amortir. Cette dette restait, elle pesait sur la conscience, elle arrêtait l'essor de l'espérance, et il n'y avait que la miséricorde divine, le pardon gratuit et paternel qui pût rendre la sérénité au regard troublé du pécheur, lequel désormais ne se faisait plus illusion sur son passé. Ce point de vue, quoique encore peu développé, avait sa base dans l'enseignement de Jésus. Il devait de plus en plus occuper la réflexion théologique. Aussi voyons-nous surgir, dans cette même phase judéo-chrétienne de la science, les notions de l'élection et de la vocation (ἐκλεκτοὶ, κλητοὶ, Apoc. XVII. 14; Jude 1; comp. 2 Pierre I. 3. 10), dont l'analyse théologique nous sera donnée ailleurs. Pour le moment, nous devrons les rapprocher des idées de l'Ancien-Testament, qui a aussi fourni les termes. L'appel est l'invitation adressée à l'individu, dans le but de provoquer en lui la repentance et la foi, invitation qui n'est pas toujours et nécessairement suivie de l'effet désirable. L'élection, au contraire, est un acte de la grâce prévenante de Dieu, et rentre dans la notion plus générale de la prédestination. Cette dernière ressort clairement de l'image du livre de la vie (βίβλος τῆς ζωῆς), telle qu'elle est employée Apoc. XIII. 8; XVII. 8, et d'après laquelle le sort de chacun est fixé d'avance dès la création du monde. Évidemment ces deux notions ainsi définies se contredisent et s'excluent, et nous verrons bientôt la théologie apostolique faire des efforts pour les concilier. Mais nous nous garderons d'anticiper sur ce travail; au contraire, nous constatons que le judéo-christianisme, loin de l'entreprendre encore, n'a pas même été choqué de la contradiction. Car nous voyons réunies dans un même verset de l'Apocalypse (XX. 12; cp. III. 5) les

deux images du livre de la vie et des livres contenant les actions des hommes, et servant l'une comme l'autre à rendre l'idée du jugement, bien que la première parte du principe de la préscience et de la prédestination, et la seconde de celui de la liberté et de la spontanéité de l'homme.

Quoi qu'il en soit, dès à présent la foi chrétienne comprend et envisage le rapport de l'homme à Dieu comme un bienfait de ce dernier, qui, en pardonnant les péchés antérieurs, en les effaçant, préserve le pécheur de la mort qu'il avait méritée. Dieu est ainsi un Sauveur (σωτὴρ, Luc I. 47); la dispensation annoncée par l'Évangile est un salut par le pardon (σωτηρία ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν, Luc I. 77), ou tout simplement le salut (Jude 3)[1] assuré au pécheur converti et croyant, et devant se réaliser bientôt dans la consommation des choses. Mais il est dit aussi que Dieu est le Sauveur par Jésus-Christ (Jude 25), et ceci nous conduit enfin à considérer la part qui dans l'œuvre du salut revient à ce dernier. Cette part, la théologie l'a reconnue si prépondérante, qu'elle a fini par réserver le nom de Sauveur à Jésus-Christ comme son nom propre et essentiel (2 Pierre I. 1. 11; II. 20, etc.).

Nous avons vu que l'enseignement moral et prophétique du Seigneur a été naturellement pour ses disciples une direction précieuse et souveraine; ils ont dû se pénétrer de la conviction qu'ils seraient d'autant plus agréables à Dieu, qu'ils s'y conformeraient plus strictement dans la vie pratique. Mais ils comprirent bientôt que cet enseignement n'était pas le seul bienfait qu'ils tenaient de Jésus. Contrairement à leur attente, au lieu de fonder son royaume tout de suite, il était mort sur la croix, et sa résurrection seule put les rassurer sur l'autorité de sa parole et sur la légitimité de leurs espérances. Mais alors

---

1. Dans l'Apocalypse, σωτηρία n'a que le sens particulier de l'hébreu, יְשׁוּעָה, la victoire, VII. 10; XII. 10; XIX. 1.

pourquoi était-il mort? Ils durent se souvenir qu'il avait prédit cette mort comme nécessaire, et cette prédiction avec les explications qui l'avaient accompagnée, devint le point de départ d'une phase toute nouvelle de leur croyance messianique; elle leur servit à élargir le cercle des idées judaïques, et ils parvinrent insensiblement à asseoir la doctrine chrétienne sur une base différente de celle dont la masse des croyants s'était contentée dans l'origine. Ils reconnaissaient donc un Messie *passible* (παθητὸς, Act. XXVI. 23), et c'était là un point important à débattre avec les juifs (XVII. 3), auxquels cette idée était entièrement étrangère (Jean XII. 34, etc.). L'exégèse devait fournir les arguments pour établir le fait, mais la théologie avait à l'expliquer. Elle s'acquitta de cette tâche, dès l'abord, en formulant deux thèses dogmatiques qui se tiennent de près, et qui, diversement élaborées, sont restées des axiomes pour la science de l'Église. La mort de Christ a profité à l'humanité de deux manières : son sang a d'abord lavé le péché et purifié le pécheur croyant; par cela même il a cimenté entre l'homme et Dieu une alliance destinée à remplacer l'ancienne, que le péché avait rompue de fait. On voit que c'est là le germe du dogme de l'expiation et de la réconciliation, quoique les formules ou les termes consacrés plus tard ne s'y trouvent pas encore. En général, les documents judéo-chrétiens ne s'étendent pas beaucoup sur ces idées, mais nous tenons à démontrer qu'elles ne leur sont pas étrangères.

C'est surtout l'Apocalypse qui nous fournira les preuves de notre assertion; ce livre qui présente ici plusieurs analogies très-frappantes avec les épîtres de Paul, même pour les expressions, peut faire voir combien est erronée l'opinion vulgaire déjà combattue par nous, et d'après laquelle le judéo-christianisme ne serait guère autre chose qu'un judaïsme fondé sur des espérances plus positives. L'Apocalypse déclare

très-explicitement et comme principe fondamental de sa théologie, que Christ nous a lavés de nos péchés par son sang (I. 5), et cette même idée est reproduite plus loin dans une figure dont la forme paradoxale ne fait que mieux ressortir la pensée. Car, malgré l'incompatibilité physique des deux notions, αἷμα et λούειν, le prophète se plaît à représenter les élus comme vêtus d'habits blancs, lavés dans le sang de Christ (VII. 14; comp. III. 4 s.; VI. 11, etc.). A côté de cette première figure, il y en a une autre, exprimant sans doute le même sens; c'est celle d'un rachat opéré par le sang du Seigneur (ἀγοράζειν, V. 9; XIV. 3. 4; comp. 2 Pierre II. 1). Or, un rachat suppose une servitude dont on ne se délivre que par l'intervention d'un tiers. Il est naturel de songer ici à la puissance du péché, qui asservit l'homme et l'expose à la juste réprobation de Dieu; la purification, dont nous venons de parler, en ôtant la coulpe, désarmera ainsi la colère du juge et nous rendra en même temps à la liberté. Cet inappréciable bienfait, Christ nous le procure par l'amour qu'il nous a porté (I. 5; III. 9). Aussi la symbolique du même livre consacre-t-elle au Sauveur une image destinée à rappeler incessamment son œuvre. Tout en lui appliquant les descriptions majestueuses de Daniel[1], elle préfère la figure de l'agneau immolé (ἀρνίον ἐσφαγμένον, V. 6 ss.; VII. 9 ss.; XIV. 1 ss., etc.), par l'unique raison sans doute que celle-ci appartient au point de vue chrétien et s'adresse à la conscience en même temps qu'elle frappe l'imagination. Mais cette image, le prophète ne l'a pas inventée (voyez tome II, page 192, 401, 469); c'est une des idées théologiques les plus anciennement formulées dans l'Église; elle se rattache sans doute à la circonstance que Jésus, crucifié à Pâques, après avoir déclaré à ses disciples que son sang

1. Le sang dont l'habit de Christ est teint (XIX. 13), paraît être le symbole de la victoire sanglante qu'il va remporter (Ésaïe LXIII).

allait inaugurer une nouvelle Alliance, s'est présenté à leur esprit comme l'Agneau pascal de cette Alliance, c'est-à-dire comme la victime dont la mort devait cimenter le pacte d'un Israël sanctifié avec un Dieu réconcilié. Car les croyants, ainsi lavés de leurs souillures, sont consacrés à Dieu (ἡγιασμένοι, Jude 1), sont un peuple de saints (ἅγιοι, Apoc. V. 8; XIII. 7. 10; XIV. 12, etc.), de prêtres (ἱερεῖς, I. 6; V. 10; XX. 6), auxquels le sang de Christ et leur propre fidélité font remporter la victoire sur le monde (XII. 11). Ils sont marqués du sceau de Dieu (σφραγὶς, VII. 2 ss.), comme lui appartenant en leur qualité de prémices de la grande moisson du monde (XIV. 4) et en même temps pour être assurés plus particulièrement de sa protection, dans les tribulations de cette vie.

Voilà ce que nous apprennent les écrits qui, par le peu de développement de leur théorie dogmatique, et par leur attachement aux idées traditionnelles, se caractérisent comme les documents du judéo-christianisme. Bien des questions restent encore indécises ou ne sont pas même soulevées; et parmi les réponses données à d'autres, plusieurs, parfaitement suffisantes peut-être pour les besoins du sentiment religieux, ne sont pas de nature à satisfaire l'intelligence. Le premier peut se réjouir dans la conviction que le sang de Christ a ôté le péché, mais la seconde voudra savoir comment cela a pu se faire et comment la justice de Dieu y a trouvé son compte. La théologie s'est hâtée de reprendre le problème, et nous verrons bientôt qu'elle n'a pas tardé à le résoudre.

CHAPITRE IX.

L'ascétisme.

Après avoir passé en revue toute la série des idées théologiques qui caractérisent la forme particulière de la religion évangélique, qu'on a coutume d'appeler le judéo-christianisme, il ne nous reste plus qu'à voir quelle influence elles ont pu exercer sur les principes moraux et pratiques qui devaient régler la vie des individus. Il ne s'agit pas ici de faire un tableau de mœurs, soit pour édifier le lecteur, soit pour critiquer des défauts inséparables de toutes les choses humaines, mais il s'agit d'examiner le côté pratique des doctrines mêmes, les théories morales enfin, en tant qu'elles sont du ressort de la science théologique. On se convaincra, par la suite de ce récit, que ce nouveau point de vue nous met en présence des faits qui ont le plus puissamment remué la société chrétienne du premier siècle, et qui méritent ainsi une attention très-particulière. Nous abordons ici la question du caractère obligatoire que le judéo-christianisme reconnaissait à la loi mosaïque, et c'est au sujet de cette question qu'il éclata dans le sein des Églises, pour la première fois, une scission sérieuse et nettement déterminée.

Jésus s'était prononcé sur ce point avec une haute sagesse et une extrême réserve. Il n'était pas allé ébranler les convictions, et changer la situation des choses par des déclarations tranchantes, ou par des procédés violents. Il préférait mettre, à côté des anciennes institutions, les idées génératrices et vitales des institutions nouvelles, en laissant au temps le soin

de faire éclore le germe, et de familiariser les hommes avec ce qui devait leur paraître choquant et étrange à première vue. Son mot favori : Que celui qui a des oreilles pour entendre écoute ! contenait un précieux avertissement sur ce que ses instructions renfermaient de plus intime et de plus élevé pour ceux qui sauraient le découvrir. Nous verrons plus loin que cet avertissement fut compris par plusieurs de ses auditeurs. Mais ce ne fut pas le cas de tous. Le grand nombre n'y fit pas attention, et quand Jésus fut mort, la plupart de ceux qui continuèrent à croire et à espérer en lui, restèrent ce qu'ils avaient été toujours, des juifs pieux et soumis à toutes les traditions de la Synagogue. Rien n'était plus éloigné de leur esprit que la pensée de sortir de cette dernière. Leur maître ne le leur avait pas ordonné, et s'il l'eût fait, ils se seraient peut-être plutôt séparés de lui que d'elle.

Ainsi, tout en s'édifiant les uns les autres dans leurs réunions particulières, où la prière, le chant, la lecture des saintes écritures, la communication réciproque de leurs souvenirs, et le repas fraternel, ne cessaient d'affermir les liens qui les unissaient (Act. I. 14; II. 42 ss.; IV. 24, etc.), ils continuaient à assister aux exercices religieux des juifs, tant au temple que dans les assemblées hebdomadaires. Ils se soumettaient avec une scrupuleuse exactitude à toutes les prescriptions légales concernant les viandes défendues (X. 14). Ils observaient les jeûnes prescrits par la loi ou par l'usage traditionnel, et s'en imposaient d'autres volontairement, selon la pieuse pratique de leur peuple (X. 30; XIII. 2. 3). Ils faisaient leurs prières régulièrement aux heures usitées, soit chez eux, soit dans le lieu saint qui réunissait alors la foule des fidèles israélites (II. 46; III. 1; V. 42; X. 9). Ils s'assujétissaient à des vœux d'abstinences et de sacrifices, dans des occasions majeures où la crainte et le danger provoquaient une plus fervente effusion de leur reconnaissance (XVIII. 18; XXI. 23). Ils célébraient

les jours fériés et les fêtes nationales, parce qu'ils ne cessaient de se regarder comme les membres de la grande famille pour l'union religieuse de laquelle ces solennités avaient été instituées (II. 1; XVIII. 21; XX. 6. 16, etc.). Enfin, par la même raison, ils faisaient circoncire leurs enfants, ce qui, à défaut d'autres témoignages, est élevé au-dessus du moindre doute, et par l'exemple donné par Paul même (XVI. 3), et par la pratique générale de ses adversaires (Act. XV. 5) que nous apprendrons à connaître plus tard. En un mot, ils étaient pieux selon la loi (εὐσεβεῖς κατὰ τὸν νόμον, XXII. 12; XXI. 24), israélites zélés, attachés à la loi, et croyant à Christ : Ἰουδαῖοι πεπιστευκότες ζηλῶται τοῦ νόμου (XXI. 20)[1]. Ils jouissaient même pour cela d'une grande réputation de piété et d'une faveur non moins grande auprès du peuple juif (II. 47; V. 14; XXII. 12). Ils s'honoraient du nom de juifs (X. 28; cp. XXI. 39; XXII. 3), et le refusaient à ceux qui n'imitaient pas la rigidité de leur vie légale (Apoc. II. 9; III. 9). Ils restaient les douze tribus par excellence (δώδεκα φῦλαι, Jacq. I. 1), revendiquant ainsi pour eux tous les priviléges et toutes les bénédictions qui se rattachaient à ce nom, lequel finit par devenir le nom idéal et symbolique de l'Église (Apoc. VII. 5 ss.; XII. 1; XXI. 12), de même que l'arche sainte, sauvée miraculeusement de l'incendie du premier temple (2 Mach. II.), en resta le palladium (Apoc. XI. 19).

Rien n'est plus intéressant que de voir cet état de choses devenir insensiblement le centre de toute la vie théologique et ecclésiastique de la première génération des chrétiens et la source de la première transformation de l'Église, transforma-

---

1. *Christum deum sub legis observatione credebant.* Sulpic. Sever. II. 31. Voyez aussi C. Buob, *De abrogatione legis mosaicæ ex Petri, Jacobi, Joannis itemque ecclesiarum ab iis constitutarum sententia.* Mont., 1842; F. J. Kontz, Doctrine du Nouveau-Testament sur les pratiques ascétiques. Str., 1847.

tion qui, pas plus qu'une autre d'une portée aussi grande, ne put s'accomplir sans secousse. D'après le plan adopté pour cet ouvrage, nous devons réserver le récit de ce mouvement et de cette lutte entre les idées et les partis, jusqu'après l'exposition des doctrines considérées en elles-mêmes. Nous nous en tiendrons donc ici à ce qui a précédé les controverses.

Au début, les membres de l'Église de Jérusalem et des autres communautés évangéliques qui ne tardèrent pas à se former en Palestine, étaient donc naturellement placés au point de vue du judaïsme. Rien ne devait leur être plus étranger que l'idée qu'il pourrait y avoir dans leur société d'autres personnes que des juifs[1]. On doit même penser qu'ils professaient à cet égard des principes plus rigides que les autres juifs n'en suivaient pour l'admission des Grecs aux réunions de prières dans la Synagogue. Du moins, nous allons voir que, dans le principe, les hommes non-circoncis, que leur piété conduisait en grand nombre aux assemblées du Sabbat, n'étaient point invités à se joindre à celles des chrétiens, ou rencontraient même des difficultés quand ils se présentaient de leur propre mouvement[2]. La prédication d'Étienne (Act. VI. 8 ss.), sur laquelle nous aurons à revenir bientôt, a dû nécessairement élargir le cercle des idées reçues alors au sein de l'Église; cependant l'histoire gardant le silence sur ce point spécial, il nous est impossible de dire s'il a directement provoqué l'admission des non-circoncis. On doit reconnaître seulement que dans ce cas ses principes n'auraient pas réussi à triompher des préjugés existants. Ce qui est raconté plus loin sur l'évangéli-

1. Les phrases insérées dans les premiers discours de Pierre II. 36 ; III. 25 s., doivent incontestablement être expliquées dans le sens des faits que nous allons relever.

2. Le diacre Nicolas, Act. VI. 5, a été évidemment un prosélyte de la justice, c'est-à-dire circoncis, autrement tout le récit de Luc n'est qu'un tissu de contradictions.

sation de la Samarie (VIII. 5. 14), est propre à nous faire encore mieux connaître les vues de ceux qui dirigeaient alors l'œuvre chrétienne. Les samaritains, bien que circoncis, étaient des juifs schismatiques, dont les sentiments hostiles envers les orthodoxes, qui les leur rendaient avec usure, sont connus surtout par différentes scènes de la vie de Jésus (Luc IX. 52; Jean IV. 9; VIII. 48; cp. Matth. X. 5). Le récit des Actes paraît insinuer que les apôtres furent très-étonnés d'apprendre que les samaritains embrassaient la foi, et qu'ils demandèrent à Dieu une manifestation extraordinaire pour se convaincre qu'il acceptait ces nouveaux convertis au même titre que les autres disciples. Quant aux païens, les choses n'allèrent pas si vite. Tout le monde connaît la narration détaillée de la conversion du centurion Corneille (Act. X), et ce qui y est dit très-explicitement sur les scrupules de Pierre et la nécessité d'une révélation particulière pour les lever. L'impression première des chrétiens, assistant à la scène, fut celle d'un profond étonnement (ἐξέστησαν, v. 45). La nouvelle en fut accueillie à Jérusalem avec défaveur; les apôtres eux-mêmes paraissent n'avoir pas compris d'abord la démarche de leur collègue (διεκρίνοντο, XI. 2); on jugeait qu'il s'était compromis rien qu'en conversant familièrement avec des hommes non-circoncis, et ce n'est qu'après d'amples explications qu'on se rendit à l'évidence des faits.

Ce fait est d'ailleurs raconté comme le premier de son genre. Néanmoins, on pourrait être tenté de croire qu'il a eu des précédents. D'abord l'histoire de la conversion de l'officier éthiopien par le diacre Philippe (VIII. 26 ss.) pourrait bien autoriser cette opinion. Il est vrai que Luc ne dit pas que ce personnage ne fut pas juif; mais s'il l'a été, on ne voit pas pourquoi il fallait une intervention aussi directe et aussi singulièrement miraculeuse (v. 26. 39) du Saint-Esprit dans ce cas particulier, ni pourquoi l'histoire attache tant d'intérêt à

des détails qui ont dû se reproduire très-fréquemment. Le pèlerinage de Jérusalem et la lecture d'un phrophète ne décident pas péremptoirement la question; cependant nous n'insistons pas, faute de preuves suffisantes. Mais il y a un autre fait à citer qui est élevé au-dessus de toute contestation. Nous lisons (XI. 19 ss.) que les chrétiens dispersés par la persécution, à la suite de la mort d'Étienne, répandirent l'Évangile à Antioche parmi la population païenne, et que la main du Seigneur était avec eux. Une simple combinaison chronologique, fondée sur les indications précises de notre source, nous conduit à placer ce fait avant la conversion de Corneille, et en tout cas il est indépendant de celle-ci. Ce sont donc quelques obscurs Cypriotes et Cyrénéens, amis de l'illustre martyr, auxquels revient l'honneur et la gloire d'avoir été les premiers à briser la barrière qui refoulait encore la Parole de Dieu dans la sphère étroite de la nationalité israélite. A eux, sans doute, il n'avait pas fallu des visions, des extases, des voix célestes, pour leur faire comprendre les avertissements réitérés et positifs du Seigneur; heureux eux-mêmes d'avoir trouvé le chemin du salut, ils voulurent faire partager leur bonheur à beaucoup d'autres, et ne crurent pas en jouir plus sûrement, en rétrécissant le cercle des élus.

Il est donc bien constaté que la circoncision a été regardée dans le commencement comme une condition indispensable de la participation aux espérances messianiques, même au point de vue chrétien. Nous verrons ailleurs que si une partie des membres de l'Église, et notamment les apôtres, modifièrent plus tard leurs idées à ce sujet, la masse des fidèles ne suivit pas cette impulsion, mais resta toujours attachée à ses premières convictions. Ce respect pour la lettre de la loi mosaïque est l'un des caractères distinctifs du judéo-christianisme. Il peut nous apparaître aujourd'hui comme une faiblesse, comme un manque d'intelligence; il a été jugé ainsi dès l'abord

par ceux qui s'étaient élevés au-dessus de ces conceptions étroites. Mais nous sommes bien éloigné d'en conclure que cette imperfection de la théorie ait dû exercer une influence pernicieuse sur l'enseignement moral ou sur la pratique, dans les Églises qui l'avaient gardée comme l'expression de la vérité. Au contraire, il faut se hâter de reconnaître que la morale du judéo-christianisme est aussi sévère dans ses principes que dans son application. Mais elle a une base purement légale. Elle se fonde sur ce même commandement de Dieu, qui fut formulé au pied du Sinaï, et conservé par la lettre et la tradition, et suivant lequel les rites du culte sont placés sur la même ligne que tous les autres devoirs. Elle est assez pure, assez élevée, pour affirmer à tous les hommes qu'ils ont besoin de repentance et d'amendement, et qu'aucun d'entre eux n'est juste (Act. II. 38; III. 19, etc.); mais elle le dit dans les mêmes termes dont s'était déjà servi Jean-Baptiste, et Christ apparaît ici moins comme un législateur nouveau, venu pour changer le rapport même entre l'homme et le devoir, que comme le garant de la justice éternelle, placé en évidence pour aiguillonner la paresse du pécheur et pour ranimer son courage. Nous allons consacrer un chapitre spécial, le dernier du livre, à l'analyse plus approfondie de cette partie très-essentielle de l'enseignement judéo-chrétien. Ajoutons tout de suite, ce qui d'ailleurs est la conséquence naturelle des remarques précédentes, que la morale du judéo-christianisme a une tendance bien prononcée vers l'ascétisme le plus rigoureux et qu'elle a saisi avec empressement, en les expliquant au pied de la lettre, certains principes, formulés par Jésus, qui semblent favoriser cette tendance. Les idées précédemment répandues dans la société juive, par l'influence de l'essénisme, trouvèrent ainsi un nouvel aliment, en se liant avec les espérances messianiques. Nous rappellerons d'abord le mépris des richesses, à l'égard desquelles nous verrons tout à l'heure les

craintes du Seigneur se traduire en des assertions très-positives. Se rencontrant d'un côté avec un vif sentiment de fraternité et de dévouement pour les membres de la communauté, de l'autre, avec la croyance à la fin prochaine du monde, cette disposition se manifesta par des actes à la fois généreux et imprudents (Act. II. 44 ss.; IV. 32 ss.), dont le but prochain se trouva finalement manqué, mais dont les motifs ne sont pas moins honorables. De plus, on commença bientôt à exalter la sainteté du célibat[1], tendance dont les symptômes se dessinent dans l'enseignement moral du christianisme primitif avec des nuances très-variées, depuis les conseils de Jésus et de Paul (Matth. XIX. 12; 1 Cor. VII), motivés par des considérations de prudence et de dévouement, jusqu'aux théories gnostiques (1 Tim. IV. 3), basées sur les principes du dualisme. Le judéo-christianisme, tenant le milieu entre l'un et l'autre de ces points de vue, pouvait recommander la virginité (Act. XXI. 9? 1 Cor. VII. 37) et s'imposer la continence même dans le mariage (*ib.* v. 4. 5; Apoc. XIV. 4[2]). L'abstinence du vin et de la viande paraît aussi avoir eu une valeur ascétique (Rom. XIV. 2. 21; 1 Tim. V. 23).

Les mœurs des judéo-chrétiens renchérissaient donc encore, comme on voit, sur la rigidité des préceptes pharisaïques, ou plutôt c'était le pharisaïsme même, transporté dans l'Église, mais dans ce qu'il avait d'honnête et de sincère, sans son hypocrisie, sans son mauvais orgueil, et tel qu'il pouvait s'allier avec la pratique des vertus essentiellement chrétiennes. Le tableau que nous venons de tracer, pourrait s'enrichir encore de quelques traits plus expressifs et se charger de

---

1. Comparez aussi ce qui est dit tom. II, p. 521 et 646.

2. Ce dernier passage doit être interprété littéralement; il est impossible d'en atténuer la portée; mais comme tous les chrétiens de cette époque n'étaient pas célibataires, il faudra bien l'expliquer comme nous venons de le faire.

quelques ombres plus fortes, s'il nous était permis d'accepter avec une entière confiance le portrait qu'un auteur du second siècle[1] nous donne de l'apôtre Jacques, l'illustre chef de l'Église de Jérusalem, dont le nom servait de drapeau au judéo-christianisme deux siècles encore après la ruine du temple et dont l'exemple, idéalisé peut-être par la postérité, montre au moins ce que celle-ci estimait être la vertu d'un vrai disciple de Jésus-Christ. «Ce Jacques, dit Hégésippe, a été généralement surnommé le Juste, pour le distinguer de ses nombreux homonymes. Il fut saint depuis sa naissance. Il ne but jamais de vin ni d'autres boissons spiritueuses et ne mangea jamais de viande. Il ne se coupa jamais les cheveux, ne se servit jamais d'huile pour sa toilette, et ne prit jamais un bain. Ses habits n'étaient jamais faits d'étoffes de laine, mais toujours de toile de lin; aussi avait-il, lui seul, la permission d'entrer dans le temple. Là il avait coutume de prier à genoux pour les péchés du peuple; la peau de ses genoux en devint calleuse comme celle d'un chameau. C'est pour cette extrême justice qu'il fut appelé le Juste, etc.» Si les traits de ce portrait ne ressemblent pas à l'original, c'est que le peintre aura péché par exagération; mais il n'a pas fait assurément une pure étude de fantaisie. Sans doute, cependant, pour savoir à quoi nous en tenir à ce sujet, il vaudra mieux consulter l'image aux couleurs plus pures, que l'apôtre nous a tracée lui-même dans son épître.

---

1. Hegesipp., *Ap. Euseb. hist. eccl.* II. 23.

CHAPITRE X.

L'épître de Jacques.[1]

Nous avons dû adopter pour cette partie de notre ouvrage un plan différent de celui qui nous guidera dans les deux livres suivants. Les documents que nous avions à examiner ne nous offrant point de systèmes complets de théologie, ce sont, non les écrits, mais les éléments principaux de la doctrine qui nous ont dû fournir les motifs de division pour nos chapitres. Cependant, plusieurs de ces documents présentent un caractère assez particulier pour mériter d'être étudiés à part et dans leur ensemble, afin que l'impression totale qu'ils sont dans le cas de produire, ne soit pas perdue, ce qui arriverait si nous voulions suivre exclusivement l'autre méthode. Ainsi nous avons déjà analysé le livre de l'Apocalypse. Nous nous proposons de consacrer ce dernier chapitre à l'Épître de Jacques qui, dans un certain sens, est l'expression la plus simple et en même temps la plus noble du judéo-christianisme.

1. Touchant la littérature, nous renvoyons nos lecteurs au livre VI, ch. IV et aux commentaires. Nous saisissons cette occasion pour faire remarquer que nous ne consacrons pas de chapitre particulier à l'Épître de Jude, le seul auteur chrétien du premier siècle, au sujet duquel nous nous permettions cette exception. C'est que son épître ne se prête pas à une étude dogmatique à part; elle a une tendance trop exclusivement pratique, et sa polémique, d'ailleurs très-animée, ne porte pas sur des questions de théologie. Nous avons eu soin de la mettre à profit dans les chapitres précédents, aussi souvent que l'occasion s'en présentait. Pour le reste, nous nous en rapportons à l'excellent travail de M. Eugène Arnaud, Recherches critiques sur l'Épître de Jude. Str., 1851.

On sait que cette Épître a été très-diversement jugée. Des hommes placés au premier rang parmi les théologiens de notre Église en ont parlé peu favorablement, et dès les anciens temps, elle a été reçue avec peu d'empressement dans le canon de l'Écriture. Il importe d'autant plus de se faire une idée juste de sa tendance et de sa valeur, et cette tâche ne sera pas fort difficile, pourvu qu'on n'apporte point à l'examen de la question des préjugés dogmatiques qui doivent toujours rester étrangers à l'historien.

Comme la critique purement littéraire ne rentre pas dans le cadre de notre travail actuel, nous ne nous arrêterons ni à la personne de l'auteur ni à l'époque de la rédaction de l'Épître que nous allons étudier. Il nous suffira de dire que nous n'avons trouvé aucun argument décisif qui dût nous engager à répondre négativement aux questions d'authenticité et d'antiquité. Il est vrai que les preuves pour l'affirmative ne sont pas non plus péremptoires; cependant, la solution la plus probable nous paraît toujours être celle qui est aujourd'hui adoptée par la majorité des savants : ce serait Jacques, frère du Seigneur et chef de l'Église de Jérusalem, qui aurait adressé cette encyclique aux chrétiens de la circoncision, quelques années avant la ruine du temple. En laissant de côté toute la partie érudite de la discussion, nous allons voir jusqu'à quel point l'examen de l'Épître elle-même et de sa théologie, cadre ou non avec ce résultat préalable.

A la première lecture on découvre peu de suite et d'ordre dans les idées de l'auteur. Aussi lui a-t-on souvent reproché de n'avoir suivi aucun plan dans la rédaction de son écrit, de s'être laissé aller à l'aventure, au gré d'une association d'idées presque fortuite, et la seule pensée dominante qu'on voulût bien reconnaître dans ses pages, comme reliant entre elles les exhortations diverses de l'apôtre, ce devait être l'antithèse entre le christianisme pratique et une pro-

fession de foi purement théorique et orale. Nous ne partageons pas cette manière de voir. Il y a non-seulement plus d'ensemble, plus d'unité dans ce petit livre, mais sa physionomie présente des traits bien plus caractéristiques que les lieux communs qu'on a signalés.

La thèse fondamentale de l'Épître de Jacques, celle qui d'un bout à l'autre en forme l'essence et lui donne ce qu'on pourrait appeler sa couleur individuelle, c'est un principe déjà familier à l'esprit israélite avant l'époque de l'Évangile; c'est, en un mot, l'antagonisme entre l'amitié (l'amour) du monde (φιλία τοῦ κόσμου) et l'amitié de Dieu : l'une procurant un bien-être momentané et séduisant, mais condamnée d'avance et entraînant la perte de ceux qui la recherchent; l'autre inséparable des souffrances et des tribulations de ce temps-ci, mais heureuse en espérance et sûre de la compensation. C'est par cette antithèse que l'auteur commence (I. 2 ss.), et après y être revenu à plusieurs reprises dans les deux premiers chapitres, il la formule en principe au quatrième (v. 4) et en tire des conséquences pratiques et des applications de détail jusqu'au milieu du cinquième. On doit se rappeler que nous avons signalé cette antithèse comme l'idée-mère de l'antique et pur ébionisme. Nous hésitons d'autant moins à faire ce rapprochement que nous n'avons trouvé nulle part ici le principe ébionite enlevé à sa sphère primitive ou élevé à celle de l'Évangile, soit par une nouvelle analyse de ses motifs, soit par une nouvelle démonstration de ses garanties. Dans les parties de l'Épître qui se rattachent à cette idée fondamentale il n'y a pas un mot qui dépasse le niveau de l'Ancien-Testament[1]. Cela est si vrai que plusieurs auteurs ont été jusqu'à dire que l'Épître

1. *La fin du Seigneur* (V. 11) n'est pas la mort de Christ, mais la compensation finale donnée par Dieu à Job.

de Jacques a dû être écrite à une époque où la séparation de l'Église et de la Synagogue n'avait pas encore commencé.

D'après le caractère parénétique du livre, cette idée fondamentale est présentée d'un côté comme une consolation, comme un encouragement adressé à ceux qui ont choisi la bonne part et dont la persévérance peut avoir besoin d'être soutenue dans la tentation du malheur et de la pauvreté ; de l'autre côté, elle apparaît comme un avertissement sévère et menaçant, adressé à ceux qui jouissent du monde sans songer à l'avenir. Cet avertissement est formulé d'une manière si tranchante que l'on serait quelquefois tenté de croire que la richesse en elle-même est regardée comme un symptôme de péché ou du moins comme sa source unique (II. 1 ss. ; IV. 13 ss.; V. 1 ss.), tandis que la pauvreté apparaît comme un titre à la grâce de Dieu (II. 5) et comme synonyme de christianisme (v. 7), et de justice (V. 6).

Nous n'avons pas besoin d'entrer dans de plus amples détails pour faire ressortir davantage le caractère moral de notre Épître. Ce que nous avons dit précédemment sur la rigidité des principes éthiques professés dans l'Église primitive, trouve ici sa plus complète justification, et à vrai dire, ces principes, consacrés surtout par l'enseignement de Jésus, ont été conservés intacts dans toutes les écoles apostoliques, malgré la diversité des méthodes employées pour les démontrer. Cependant nous tenons à faire remarquer spécialement quelques points plus saillants que les autres, à cause de la brièveté même de l'Épître, et qui sont propres à nous orienter dans notre jugement ou à provoquer des objections contre l'exégèse traditionnelle.

Les tribulations, πειρασμοὶ[1], sont un sujet de joie (I. 2)

---

1. L'exégèse vulgaire persiste à distinguer, d'après Jacques, deux espèces de πειρασμοί, ceux qui viennent de Dieu, les *épreuves* (I. 2. 12), et ceux qui

pour celui qui a confiance en Dieu (πίστις, v. 3); car elles servent à affermir cette dernière, à lui faire prendre patience jusqu'à la parousie du juge (V. 8) qui ne saurait plus tarder, et de la main duquel ceux qui aiment Dieu plus que le monde (I. 12; II. 5) recevront alors la couronne promise. Mais il y a d'autant plus lieu de féliciter celui qui soutient cette épreuve, suscitée par un monde ennemi, qu'elle n'est que trop souvent l'occasion d'une chute (I. 13). Un secret penchant (ἐπιθυμία, I. 14; IV. 2) porte l'homme à convoiter les biens de ce monde; ce penchant auquel s'adresse le diable pour nous séduire (IV. 7), est si puissant par les illusions qu'il nous présente, qu'il fait naître le vice et le crime, la jalousie, l'avidité, l'usurpation injuste, le meurtre même, et l'homme n'y échappe qu'à condition de renoncer au monde pour se contenter de l'amitié de Dieu, qui seul peut donner les vrais biens, les dons parfaits (I. 17). Cette amitié de Dieu se montre d'un côté par le soin qu'on mettra à éviter le contact des souillures du monde (I. 20. 27; IV. 8), de l'autre, par l'application sérieuse à répandre autour de soi les bénédictions de la charité, en soulageant toutes les misères (I. 27; II. 15 s.). Qu'on n'aille pas croire que l'accomplissement de ces devoirs soit présenté par l'apôtre comme une chose bien facile, parce qu'il traite ses frères d'hommes justes (V. 16); il ne sait que trop bien que nous sommes tous pécheurs (III. 2); il n'accorde aucune valeur à l'observation des commandements de Dieu, tant qu'elle n'est pas complète et absolue (II. 10), et il fait remarquer qu'il importe surtout d'éviter ce qu'on se plaît à nommer les petites fautes (III. 2), parce

---

viennent du diable, les *tentations* (I. 13; IV. 7). La transition du v. 12 au v. 13 serait alors bien brusque et ressemblerait trop à un jeu de mots. Comparez ci-dessus, p. 197 s.

que la véritable justice, telle que Dieu la veut (I. 20), est incompatible avec elles.

Voilà en deux mots la substance de la morale prêchée par Jacques. Certes, on ne lui reprochera pas d'avoir affaibli les principes ou transigé sur les devoirs, considérés au point de vue pratique. Mais on conviendra aussi que, dans tout ce que nous venons d'exposer, il n'y a pas encore de trace bien positive d'un esprit qui, pour se rendre compte, à lui-même et aux autres, de la place assignée ou du chemin ouvert au monde par l'Évangile, aurait essayé de découvrir dans ce dernier quelque fait capital, quelque idée nouvelle, pour servir de base à sa prédication. Toujours les préceptes et les exhortations sont motivées par la prochaine apparition du juge (V. 7. 8), par l'imminence du jugement (v. 9), d'un jugement basé partout sur le principe de la compensation (I. 9 s.), sur celui du talion même (II. 13). Nous reconnaissons là, sans attacher aucun blâme à ce mot, le caractère de la morale judéo-chrétienne.

En passant aux idées qui appartiennent plus particulièrement à la théologie, nous retrouverons ce même caractère. D'abord nous observerons que l'auteur, préoccupé d'un enseignement tout populaire et pratique, pouvait négliger ce qui dépassait cette sphère; cependant, nous entrevoyons que, même en face d'un autre public, il ne se serait point livré à la spéculation sur des questions de métaphysique religieuse. Mais il est un autre élément dont l'absence doit être remarquée comme un fait qui confirme pleinement l'opinion la plus répandue aujourd'hui, comme au temps de Luther, sur la nuance théologique de l'Épître de Jacques. Nous voulons parler de l'élément mystique. Il y a dans tout le livre une seule ligne (I. 18) qui pourrait, à la rigueur, passer pour le représenter : c'est lorsqu'il est question de la régénération, dont l'initiative est attribuée

à Dieu. Cette idée, que nous verrons occuper une large et importante place dans la théologie paulinienne, est, à vrai dire, bien isolée ici; mais comme notre Épître ne contient pas un exposé systématique, ce ne serait pas une raison d'en méconnaître la nature et la portée. Il ne faut pas néanmoins perdre de vue que cette génération (ἀποκυεῖν), qui fait de nous une espèce (τινὰ) de créatures-prémices (ἀπαρχὴ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων)[1], est opérée par la parole de vérité (λόγῳ ἀληθείας), c'est-à-dire, par la prédication de la Parole de Dieu, qu'il s'agit d'abord d'écouter (v. 19) et ensuite surtout de pratiquer (v. 22 s.). Quand il est dit que cette parole est plantée en nous (ἔμφυτος, v. 21), ce n'est là qu'une image très-simple qui rappelle la parabole du semeur, et non une transformation de notre nature; car l'auteur ajoute que cette parole *peut* nous sauver, *pourvu* que nous agissions d'après elle. On voit que, par cette application, destinée à préciser la pensée de l'apôtre, celle-ci sort à peu près complétement de la sphère du mysticisme pour rentrer dans celle de la morale légale.

La foi (πίστις), qui est nommée à plusieurs reprises, ne nous ramène pas non plus à la première de ces deux sphères. Elle est tout simplement la confiance en Dieu, opposée au doute et à l'irrésolution (I. 6); elle s'appuie sur la considération de la puissance et de la miséricorde divine (V. 15); elle se rapporte essentiellement aux choses à venir, à l'héritage du royaume (II. 5) et à la manifestation glorieuse de Christ (II. 1) qui l'amènera; elle est donc, à vrai dire, synonyme de l'espérance. Nous nous réservons de parler

1. Ἀπαρχὴ peut s'expliquer comme désignant soit une qualité, soit une priorité relativement au temps. Dans le premier cas, il s'agit en général de la supériorité du chrétien sur les autres créatures de Dieu; dans le second cas, la phrase se rapporte aux contemporains de Jacques, et l'accent logique se mettra sur ἡμᾶς.

ailleurs de l'antithèse établie par Jacques entre la foi et les œuvres, antithèse dont la portée ne pourra être bien comprise qu'après l'appréciation de la doctrine de Paul à ce sujet. Quant aux idées de la mort et du salut des âmes (I. 15. 21; V. 20), corrélatives entre elles en tant que σώζειν signifie simplement préserver de la mort, elles ne dépassent pas ici la ligne d'un enseignement qui reconnaît et établit la liaison intime entre les actes de la vie présente et le sort de la vie future.

La personne de Christ, enfin, et ceci est très-important à remarquer, n'est pas l'objet de l'enseignement. Nous n'irons pas, sans doute, à l'exemple d'illustres théologiens, calculer que Jacques ne prononce que deux fois le nom du Seigneur (I. 1; II. 1), et trouver dans ce fait un motif de plus de ranger son Épître parmi les livres apocryphes. Plût à Dieu que partout aujourd'hui où ce nom est exalté avec plus d'emphase, on reconnût une soumission empressée à ses commandements, égale à celle qui se révèle dans ces pages (Matth. VII. 21). Cependant ce silence même indique la nuance particulière de la théologie à laquelle nous avons affaire ici; la christologie, ce nous semble, se confond encore dans l'eschatologie. L'œuvre de Christ, pendant son séjour sur cette terre, a été de prêcher la parole de vérité d'après les ordres de Dieu (I. 18); heureux ceux qui l'écoutent et qui la pratiquent; c'est pour eux qu'il reviendra, afin de les recevoir dans son glorieux royaume (II. 1; V. 7. 8). Voilà à quoi revient cette partie de l'enseignement de notre Épître. Nous n'avons pas besoin de rappeler qu'au sein même du judéo-christianisme nous avons déjà trouvé davantage. Mais voici un autre fait qui doit nous rassurer sur la portée du premier, et qu'il importe de relever avec force : c'est que cette courte Épître de Jacques contient à elle seule plus de réminiscences des discours de Jésus que

tous les autres écrits du Nouveau-Testcment pris ensemble. Si l'apparence extérieure n'y est pas toujours également évidente, il ne faut pas oublier que nous lisons aujourd'hui, et des deux côtés, les pensées du Seigneur dans un idiome qui ne leur a pas servi d'abord, et que très-certainement ce n'est pas dans nos Évangiles écrits que l'auteur de l'Épître a retrempé ses souvenirs ou puisé ses citations.[1] Dans la bouche d'un théologien moderne, ces dernières ne prouveraient pas nécessairement ce qu'on appelle de nos jours l'orthodoxie; mais nous pensons que chez un auteur qui, selon toute probabilité, les a recueillies dans l'intimité même de Jésus et de ses premiers disciples, elles garantissent la légitimité de son enseignement religieux.

Il est d'un certain intérêt encore de voir comment notre Épître s'exprime sur le compte de la loi. Le nom et l'autorité de celle-ci sont invoqués à plusieurs reprises, mais la partie purement rituelle est passée sous silence, et rien ne nous autorise à préjuger la valeur réservée par l'apôtre à cette dernière. La prière est le seul exercice ascétique dont il soit fait mention expresse (V. 13 ss.); elle ne rentre pas dans ce qu'on peut appeler le rite mosaïque dans le sens restreint de ce mot. L'auteur n'en appelle à la loi que pour établir des principes éthiques reconnus explicitement par l'Évangile, par exemple, celui de l'amour du prochain et les grands préceptes du décalogue (II. 8. 10), et c'est en présence de pareils axiomes, élevés au-dessus de toute

---

1. Voyez V. 12 et Matth. V. 34; — II. 8 et Marc XII. 31, etc., etc. — IV. 12 et Matth. X. 28, etc.; — II. 13 et Matth. V. 7, etc.; — V. 15 et Matth. IX. 1 ss. *et passim*. Le δίψυχος, I. 8; IV. 8, est le ὀλιγόπιστος si fréquemment blâmé dans l'Évangile. Pour ce qui est dit des riches, on trouvera facilement les parallèles; voy. par ex. Matth. XIX. 23; Luc VI. 24; comp. V. 2 avec Matth. VI. 19; — I. 17 avec Matth. VII. 11; — I. 20 avec Matth. V. 22; — I. 22 ss. avec Matth. VII. 21 ss. etc.; — I. 25 avec Jean XIII. 17; — etc., etc.

contestation de parti, que l'autorité absolue de la loi est maintenue (IV. 11).Lorsque nous voyons donc que l'apôtre appelle la loi une loi de liberté (I. 25; II. 12, νόμος ἐλευθερίας), cette dernière qualification ne peut se rapporter qu'à l'affranchissement de la servitude du péché, caractère particulier du chrétien, en vue du jugement qui l'attend. Cela est dit en termes formels dans le dernier passage cité; dans l'autre, nous y arrivons également en nous rendant bien compte de l'allégorie qui le précède. L'homme (I. 23) qui se regarde dans le miroir (de la loi) y aperçoit, sans que le texte ait besoin de l'ajouter, ses propres défauts tout d'abord. Alors de deux choses l'une, ou bien il s'en va sans y faire attention, ou bien il reste devant le miroir pour se nettoyer la figure jusqu'à ce qu'il voie ses souillures effacées. Ainsi la loi reste le code du chrétien; elle doit et peut l'amener à se corriger de ses défauts, et c'est d'après elle qu'il sera jugé. Tout cela rentre dans la formule du judéo-christianisme, et nous répétons encore une fois que ce terme n'implique ici aucun blâme, mais définit simplement une nuance particulière de la théologie chrétienne.

Nous avons réservé pour la fin un point spécial qui sort de la sphère de l'enseignement théorique, mais qui n'en caractérise pas moins la tendance. En lisant notre Épître tout d'un trait, on doit être frappé de la chaleur que l'auteur met à combattre l'envie qu'ont les hommes de parler, de prêcher, d'instruire les autres (III. 1; I. 19), et il est impossible de méconnaître que cette tendance est, à ses yeux, la source des discussions oiseuses, des querelles (III. 14. 15), et par suite, la cause de la ruine de l'Église (III. 6). La sagesse, la véritable science, qui vient de Dieu (I. 5), le seul législateur (IV. 12), la seule autorité, se distingue par l'esprit de paix et de concorde qui l'accompagne (III. 17 s.). Si parmi les hommes il y en a qui se l'attribuent,

c'est par leur bonne conduite et leurs sentiments fraternels (III. 13) qu'ils doivent le montrer, et non en faisant de la langue l'instrument principal de leur activité. Il nous est impossible de ne pas voir une association d'idées entre ces remontrances du troisième chapitre et les fameuses discussions qui les précèdent immédiatement[1]. Si nous avons compris la pensée de notre apôtre, il signale ici avec déplaisir une influence croissante des débats théologiques sur le développement de la vie de l'Église. Le goût du raisonnement, de la polémique, des habitudes d'école, lui semble de nature à détourner celle-ci de son véritable but, à troubler sa paix et ses joies modestes, à changer le caractère de sa foi sans prétention, de ses vertus simples et résignées. On dirait que la piété, pour la première fois, se doute des écarts de la science et s'en effraie. Serons-nous étonnés d'une pareille manifestation de la part d'un auteur qui se fait remarquer autant par la forme sententieuse, souvent poétique et vraiment orientale de son style, que par l'austère fermeté de ses principes et la précision lucide de ses préceptes? Peu habitué lui-même à l'art dialectique et tenant, pour sa personne, plus à agir qu'à discuter, la controverse ne devait-elle pas lui apparaître comme un premier pas fait hors de l'enceinte sacrée? Ce n'est pas une théorie qu'il oppose à une théorie étrangère; ce n'est pas même le fond des choses que disent les autres qui le préoccupe davantage; c'est le bruit qu'il craint, parce que le bruit est stérile; c'est contre la phrase qu'il proteste, pour autant qu'elle arrête l'action et fait tarir la source d'où celle-ci doit couler. Nous trouvons là une simplicité très-légitime, une modestie qui commande le respect, l'expression naïve de l'esprit de l'Église primitive, contente de ce qu'elle pos-

1. Voyez sur ces dernières, livre VI, ch. IV, tom. II, p. 525.

sédait, sans être arrivée à s'en rendre compte d'une manière scientifique, d'autant plus heureuse de ses espérances, qu'elle ne les discutait pas, et avant tout sûre de son devoir et décidée à l'accomplir. Nous pouvons y voir une faiblesse de l'intelligence qui n'entrevoyait pas encore les immenses trésors de sagesse contenus dans l'Évangile; mais certes nous n'y verrons jamais une erreur dangereuse ou un égarement du cœur.



